ALBERT EHRHARD

LAS IGLESIAS GRIEGA Y LATINA

II

RIALP

ALBERT EHRHARD

II. LAS IGLESIAS GRIEGA Y LATINA

HISTORIA DE LA IGLESIA

HISTORIA DE LA IGLESIA

por

ALBERT EHRHARD y WILHELM NEUSS

Tomo II: LAS IGLESIAS GRIEGA Y LATINA

ALBERT EHRHARD

LAS IGLESIAS GRIEGA Y LATINA

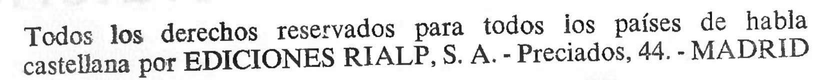
EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID - 1962

Título original alemán:

Die altchriftlichen Kirchen im Weften und im Often
(Verlag Bonner Buchgemeinde, Bonn)

Traducción de

LUCIO GARCÍA ORTEGA



Depósito legal: M. 3451.—1962. Núm. de registro: 8-62.

GRAFICAS NEBRIJA, S. A.—Ibiza, 11.—Teléfono 225 11 01.—Madrid.

INTRODUCCION

Nueva situación general de la Iglesia a principios de la era de la paz

1. Luz y sombras

La liberación de la Iglesia por Constantino el Grande es reconocida en general como el momento de transición más importante hasta ese punto de su historia. A los cristianos que habían vivido la crueldad de la última persecución bajo Diocleciano y su compañero de imperio les pareció el principio de una nueva época prometedora y de un futuro despreocupado. Eusebio de Cesárea dió elocuente expresión a su alegre estado de ánimo con su dicho del venturoso día que brillaba, más allá de la Iglesia de Cristo, en toda la tierra. Al actual historiador de la Iglesia no le es permitido ese tono jubiloso, pues su mirada, por encima de los siglos que le separan de aquel momento, contempla ya sobre el cielo de los primeros días de libertad de la Iglesia, a cuya luz se solearon los contemporáneos, cómo se elevan espesas nubes, presagio de nuevas tormentas y signos de difíciles tiempos venideros

La nueva situación general de la Iglesia no estuvo caracterizada

solamente por los elementos favorables, sino que desde el principio se añadieron también los desfavorables.

1. Los elementos favorables, que al comienzo de la era de la paz estuvieron, naturalmente, en primer plano, fueron tres:

El primero y más influyente fué la *libertad* dada a la Iglesia por Constantino, ya que la libertad es la condición y requisito fundamental de toda cultura humana. La libertad es, sobre todo, el nervio vital de la vida religiosa de la cristiandad, que no puede prosperar cuando está bajo cualquier coacción externa o entorpecida en sus múltiples manifestaciones por poderes extraños. Tal libertad dió a la Iglesia la posibilidad de llevar a pleno desarrollo sus íntimas fuerzas religiosas, espirituales, morales y culturales, de emprender nuevas tareas y de utilizar nuevos medios de acción.

La segunda ventaja fué *el favor del titular del poder político*. Gracias a ello la Iglesia llegó a poseer derechos públicos y bienes materiales, políticamente protegidos, apropiados para apoyar poderosamente su acción religioso-moral y espiritual-cultural.

La tercera ventaja estaba en la unión de la Iglesia con *las fuerzas culturales, objetivas y personales, del imperio romano*. Las objetivas pudieron ser puestas ahora, en mucha mayor medida que durante la época de las persecuciones, al servicio de la Iglesia y de la religión cristiana, ya que había sido disuelta su intrínseca relación con la religión oficial romana. Más significativo fué todavía el número incomparablemente mayor de personalidades destacadas y muy consideradas moralmente, hombres y mujeres, que al principio como convertidos, más tarde como hijos e hijas de familias cristianas de las clases altas de la sociedad, se pusieron al servicio de Cristo, y en parte como miembros dirigentes del clero, en parte como miembros ejemplares de la comunidad y en parte, finalmente, como fundadores de conventos de hombres y de mujeres, fueron llamados a ejercer una influencia decisiva en la configuración de la vida espiritual y religioso-moral de la Iglesia.

2. Pero pegados a los elementos favorables, y en parte hasta en íntima relación con ellos, estuvieron también los desfavorables, que pueden, de igual modo, reducirse a tres:

El primero fué el *espíritu mundano* que penetró en el santo recinto de la Iglesia con las conversiones masivas del siglo IV. La gran mayoría de nuevos conversos no había pasado por la escuela dolorosa de las persecuciones y, por tanto, no poseía la madurez

religioso-moral que caracterizó a la mayoría de las comunidades católicas en la era de los mártires. Esta consecuencia de la conversión de las masas era inevitable; logró su desgraciada influencia debido a que muchos de los nuevos conversos no habían vivido ningún renacimiento real, sino que habían conservado más o menos el espíritu mundano que habían cultivado antes de su conversión y que pervivió también en sus descendientes. De ello resultaron con necesidad psicológica dos fenómenos que a simple vista dominan la época siguiente, uno de los cuales consistió en los intentos, continuamente repetidos por varones eclesiásticos y teólogos, de equiparar ciertas ideas fundamentales del cristianismo con ciertas concepciones provenientes de la cultura espiritual pagana, y de vaciar a la fe cristiana por el camino del compromiso de su contenido característico. Ejemplo clásico de ello fué el arrianismo, que durante el siglo IV amenazó la fe cristiana en Dios. El segundo fenómeno fué el enfriamiento de la vida religioso-moral, en sentido negativo por la falta de energía suficiente para realizar sus altos ideales en las masas, y en sentido positivo por la infiltración de elementos de la filosofía pagana de la vida que ponían en peligro la auténtica vida cristiana. La influencia del espíritu mundano fué tan grande, que la hora de la liberación de la Iglesia habría sido a la vez la hora de la muerte del cristianismo, si no hubiera habido continuamente varones eclesiásticos y teólogos que, en lugar de tomar como criterio la vieja filosofía o su propia razón, tomaron como norma el depósito apostólico de la fe y vencieron en la lucha por la auténtica fe cristiana y el verdadero ideal de vida cristiano.

El segundo elemento desfavorable fué el *espíritu nacionalista*. El proceso de diferenciación entre las Iglesias griega y latina, nacido ya en la era de los mártires como consecuencia de la penetración casi simultánea del cristianismo en las dos naciones principales del imperio romano, adquirió con la cristianización de ambos ámbitos lingüísticos y culturales un ritmo acelerado y llegó al resultado de que ambas mitades de la Iglesia se constituyeron, dentro de su acuerdo en las doctrinas dogmáticas y en las líneas fundamentales de sus instituciones, en dos magnitudes diversas, y ello en virtud de la influencia determinante que tuvieron las disposiciones naturales y estados culturales de ambas naciones en la configuración concreta de la vida cristiana dentro de su ámbito lingüístico y territorial. Pero a este proceso de diferenciación, históricamente inevitable e intrínsecamente justificado, se añadió muy pronto otro que había de llevar a la separación de ambas iglesias. Sus por-

tadores no fueron las dos naciones en cuanto tales, sino ciertas personalidades que en su pensamiento teológico y en su actuación eclesiástica concedieron un espacio injustificado al elemento nacional y adoptaron a la vez una actitud individualista y subjetivista frente a la tradición autoritaria de la Iglesia.

Ese proceso de separación fué fuertemente fomentado poco después de empezar la era de la paz por la *fundación de Constantinopla*. Ya el año 325 empezó Constantino a ornamentar con magníficas construcciones la antigua ciudad de Bizancio, situada junto al Bósforo, cuyo encanto paisajístico tal vez no percibiera, pero cuya importancia estratégica conoció de seguro. En noviembre del 326 fué puesta la primera piedra de la nueva muralla circular y el 11 de mayo del 330 era bendecida la nueva Roma, la capital del imperio Oriental, que mantuvo su nombre cerca de dieciséis siglos. En intención de su constructor esta fundación, cuya importancia en la historia apenas cede a la de la liberación del cristianismo por él, era un paso en la reorganización del Imperio comenzada por Diocleciano. Pero, sin quererlo, Constantino creó con esta orgullosa ciudad una rival eclesiástica de la antigua Roma. Pronto se convirtió en centro de las tendencias nacionalistas dentro de la Iglesia griega y unos siglos más tarde en sede de la resistencia contra el primado de la antigua Roma.

El tercer elemento desfavorable de la nueva situación puede llamarse en pocas palabras el *veneno político*, pues, prescindiendo de algunas excepciones, como tal se manifestó la influencia que alcanzaron sobre la Iglesia los emperadores romanos convertidos al cristianismo. Ya Constantino el Grande había manifestado con suficiente claridad su tendencia a poner la Iglesia al servicio del Estado. Como todos los políticos realistas, tampoco él fué desinteresado cuando liberó a la Iglesia. Pero mientras que él se había contentado fundamentalmente con el papel de "obispo en asuntos externos", sus hijos penetraron en el íntimo santuario de la Iglesia. Prueba de ello es la lucha arriana, cada uno de cuyos estadios fué determinado por su respectivo comportamiento. Este veneno político inficionó en primera línea a la Iglesia griega. Después de la definitiva partición del imperio romano en dos mitades, ocurrida en el año 395, los emperadores occidentales fueron apartados por ciertas razones de los asuntos eclesiásticos en el corto espacio de ochenta años. Pero los emperadores orientales continuaron la política eclesiástica de sus predecesores La explicación de este hecho a primera vista extraño, consiste en que, aunque los emperadores romanos se ha-

bían hecho cristianos, no se había cristianizado la idea romana de emperador. En ella estaban tan íntimamente unidas la hegemonía sobre lo cultural y la soberanía sobre lo político-profano, la función del "Pontifex Maximus" y la del César, que constituían una unidad inseparable. Este fué el fundamento pagano del cesaropapismo, cuyos portadores fueron los emperadores orientales hasta que el último de ellos, Constantino XI, cayó en 1453 defendiendo Constantinopla contra los turcos.

2. Nuevas tareas

De la nueva situación de la Iglesia surgieron evidentemente nuevas tareas. No eran nuevas según su esencia, pues la Iglesia sólo tiene una tarea esencial e invariable, continuar sobre la tierra la obra salvadora de Cristo, hacer partícipes a los pueblos de la tierra de la gracia redentora de Cristo e incorporarlos al cuerpo místico de Cristo. Pero la realización completa de esta tarea se orienta, según los tiempos en que vive la Iglesia y según los pueblos en que actúa. Las nuevas tareas de la Iglesia dentro de los dos elementos capitales de la población convertida del imperio romano no fueron, pues, determinadas por la Iglesia; resultaron de la nueva posición que había recibido merced a la acción de Constantino. Tales tareas pueden reducirse a tres y están en más estrecha relación de lo que parece a primera vista con las tareas cumplidas por la Iglesia durante la era de las persecuciones.

1. En lugar de la lucha por su existencia externa frente a enemigos declarados aparece ahora la lucha por la *independencia interna,* amenazada por amigos ambiciosos, los emperadores romanos convertidos. Un peligro no pequeño constituyó también la influencia que estaban en situación de ejercer las circunstancias y fuerzas culturales del imperio romano sobre el pensamiento y vida de la Iglesia. La primera nueva tarea, que puede ser llamada externa, consistió, por tanto, en rechazar las intervenciones injustificadas del emperador en el dominio propio de la Iglesia y en valorar rectamente, es decir, provechosamente para sus propios fines y propósitos, las fuerzas culturales del imperio romano.

2. En la época de las persecuciones la Iglesia tuvo que cumplir una segunda tarea luchando contra la inclusión del cristianismo en

el sincretismo religioso del pagano imperio romano, inclusión llevada a cabo por el gnosticismo. En su lugar apareció la lucha por la recta *configuración de su fe,* basada en los fundamentos apostólicos, contra las grandes corrientes heréticas nacidas en su propio seno.

3. La tercera, más íntima y más importante tarea, estuvo en armónica relación con las anteriores, pues en el fondo no fué más que la continuación del trabajo de la Iglesia, emprendido por el catolicismo primitivo. Ahora tenía la tarea de llevar sus instituciones a plena estructuración y sus dominios vitales al desarrollo más fecundo posible dentro de los límites fijados por las características de las disposiciones naturales y situación cultural de griegos y latinos.

3. Nuevos medios de acción de la Iglesia

Para cumplir sus nuevas tareas la Iglesia necesitaba nuevos medios de acción. Desde el punto de vista dogmático, los medios de acción de la Iglesia se dividen en dos especies: en divinos y humanos. Pero estas dos especies no están yuxtapuestas. Los medios divinos—los llamados gracias—son metafísicos; no se manifiestan, por tanto, realmente ni en sí ni por sí. Sólo son empíricamente perceptibles los medios humanos. Por tanto, el historiador sólo puede hablar de éstos. Se dividen en dos grupos, según que resulten de la constitución e instituciones de la Iglesia misma—los llamados eclesiásticos—o le afluyan a la Iglesia del mundo exterior. Sólo en los últimos es cierto que están sometidos a un continuo cambio según la situación de la época y de la cultura en que la Iglesia viva y actúe. Respecto a la época de los mártires, aumentaron desde el comienzo de la era de la paz, correspondiendo al crecimiento de fuerzas espirituales y bienes materiales sobrevenido como consecuencia de las conversiones en masa. De los medios de acción de la Iglesia vale lo dicho sobre las nuevas tareas. En esencia no eran nuevos; eran los antiguos con una nueva función que cumplir o con mayor campo de acción. Entre ellos destacan especialmente dos, los concilios ecuménicos y el papado romano.

1. *Los concilios ecuménicos,* de los cuales el primero se celebró inmediatamente después de asegurar la nueva situación de la Iglesia, el año 325, en Nicea, significan el pleno desarrollo del prin-

cipio sinodal que había nacido en la segunda mitad del siglo II. Es evidente que en la época de las persecuciones no eran posibles las reuniones de obispos en todo el imperio, pues faltaban los requisitos y condiciones para ello. Antes del concilio de Nicea sólo oímos hablar, por tanto, de sínodos provinciales Pero tampoco en los concilios que llamamos ecuménicos se llegó a una representación uniforme de todo el episcopado Todos ellos tuvieron lugar en dominios de la Iglesia griega, y Occidente sólo tomaba parte en ellos mediante el representante del Papa (con excepción del V), y en el mejor de los casos por la presencia de algunos obispos latinos. Estuvieron condicionados por las polémicas trinitarias y cristológicas que desde el siglo IV hasta el VII mantuvieron en tensión a la Iglesia griega. No fueron convocados por los Papas, sino por los emperadores romanos, que eran los únicos en situación de posibilitar tales reuniones. La mayoría promulgó también preceptos disciplinares, que nunca estuvieron destinados a regular toda la vida eclesiástica, sino que, en su mayor parte, sólo tuvieron validez en la Iglesia griega.

2. Mayor radio de acción que los concilios ecuménicos alcanzó el *papado romano*. Tampoco esta central fuerza de acción era nueva en esencia, pues el primado del obispo romano se había manifestado ya durante la era de los mártires. Pero sólo desde el siglo IV alcanzó pleno desarrollo, debido sobre todo a que tenía una nueva función que cumplir. Como único patriarca de Occidente, el obispo romano encarnaba toda la Iglesia latina en su persona. Como tal, la preservaba del peligro de dividirse en cantidad de pequeñas iglesias ante la confusión provocada por las invasiones germánicas. En algunas horas especialmente peligrosas la Iglesia romana se mantuvo como una roca de granito contra la que se deshicieron las tormentas del tiempo.

Pero la acción de los obispos romanos no se limitó a Occidente. A ellos hay que agradecer que las Iglesias griega y latina no se separaran ya en los siglos IV o V. Mérito suyo es que se afirmara victoriosa en Occidente y en Oriente la conciencia de la cristiandad de construir una sola Iglesia. En las grandes luchas dogmáticas de la Iglesia griega ellos no participaron como teólogos investigadores y falibles. Juzgaron las especulaciones griegas desde el punto de vista de la proclamación apostólica de la fe y mantuvieron el desarrollo de los dogmas en parte condenando herejías y en parte dando directrices programáticas en el recto camino. No todos los

titulares de la silla de Pedro tienen la misma parte en estos méritos. Algunos de ellos pagaron su tributo a la debilidad e insuficiencia humanas. Pero, visto en conjunto, el primado romano demostró ser una institución rica en bendiciones para toda la Iglesia, cuya falta hubiera perjudicado muy sensiblemente la evolución total de la Iglesia. La posteridad, agradecida, adornó a dos de sus portadores con el sobrenombre de "Magno": a León I, de mitad del siglo v, y a Gregorio I, de fines del siglo VI y principios del VII. Pero muchos otros los alcanzan. La circunstancia de que Roma perdiera desde comienzos de la era de la paz su propiedad de residencia imperial y de que poco después cayera el imperio romano occidental significó para todos una importantísima circunstancia favorable. Los Papas romanos alcanzaron con ello una libertad de acción negada a los patriarcas de Constantinopla, mientras cargó sobre ellos la pesada mano del emperador oriental.

SECCION PRIMERA

La Iglesia griega en su época de esplendor

Como era de esperar, los elementos favorables de la nueva situación general de la Iglesia en los años que siguen al comienzo de la era de la paz tuvieron más influencia que los desfavorables y dieron origen al tercer período de la vida de la Iglesia católica que siguió al segundo, la era de las persecuciones, como la época de la realización relativamente más perfecta de los ideales religiosos, espirituales, morales y culturales de la religión cristiana. Se ha acostumbrado a hacer durar este período, cuyo límite superior es claramente visible, hasta el siglo VI o incluso hasta el VII, comúnmente hasta la muerte de Gregorio I (604). Pero esta limitación hacia abajo no corresponde a los hechos. La llamada época de florecimiento de la antigüedad cristiana fué mucho más corta. Tampoco fué de la misma duración para ambas iglesias. Para la latina significa el límite inferior la muerte de su más grande varón eclesiástico, San Agustín (28 agosto 430). En la Iglesia griega duró un poco más, hasta la mitad del siglo V. El concilio ecuménico de Calcedonia (451) constituye aquí el límite inferior.

La razón de que la época de florecimiento de ambas iglesias antiguas tenga que ser limitada al breve espacio transcurrido desde el 324 hasta el 430 ó 451, respectivamente, consiste en que todas las grandes creaciones y logros de la antigüedad cristiana, después del

comienzo de la era de la paz, en todos los terrenos vitales de la Iglesia se concentran en este tiempo relativamente corto que gozó de una admirable fecundidad. Después de las fechas indicadas se hace sentir en ambas iglesias una época de epígonos, cuyos logros quedan muy por detrás en cualidad y cantidad de los de la época anterior. Quien pasa por alto la posición destacada de este intervalo de tiempo se priva de la visión de la marcha real de las cosas y no alcanza la meta más importante de la investigación y exposición históricas, que consiste en lograr una imagen espiritual del pasado que reproduzca el pasado mismo lo más fielmente posible.

Pero para alcanzar esta meta no basta determinar exactamente los límites reales de la antigüedad cristiana en el sentido estricto de la palabra; hay que reconocer, además, que, a consecuencia del proceso de diferenciación del que antes hemos hablado, el contenido y resultado total de la época de florecimiento de ambas iglesias fué diverso y dió a cada una de ellas un sello especial. Una consideración que quiera acercarse lo más posible a la realidad tiene, por tanto, que estudiar por separado ambos dominios de la Iglesia. Y como la Iglesia griega estuvo en el primer plano de los acontecimientos eclesiásticos, es obligatorio ponerla al principio de una valoración de la antigua época cristiana de florecimiento que tienda a dar lo esencial o más importante.

CAPITULO I

RÁPIDA CRISTIANIZACIÓN DEL ÁMBITO LINGÜÍSTICO Y CULTURAL GRIEGO

La primacía de la Iglesia griega se fundó en el hecho de que ya durante la época de las persecuciones había encontrado el cristianismo mucha más difusión en el oriente griego que en el occidente latino. La población del enorme país que llamamos Asia Menor era cristiana casi en su mitad a principos del siglo IV. Lo mismo ocurrió en Tracia Oriental y en las islas de Chipre y Creta. En Antioquía, Alejandría y sus respectivas provincias, así como a lo largo de las costas del mar Egeo (Macedonia, Tesalia, Grecia y las islas) era muy considerable el número de cristianos. La diferencia entre ambas iglesias se aumentó todavía muchísimo a favor de la griega por la rápida cristianización del oriente griego, que ya a fines del siglo IV era casi un hecho.

Cooperaron en ello causas diversas: exteriores e internas, realistas e ideales, jurídicas y religiosas, políticas y eclesiásticas. En las fuentes aparecen en primer plano los primeros miembros de esta serie de causas. Sus principales portadores fueron los emperadores romanos.

Ya hemos valorado la política religiosa del liberador de la Iglesia. La grandeza de Constantino como político eclesiástico se manifiesta, y no en último término, por el hecho de que se abstuvo de

toda medida provocativa contra los fieles del culto pagano. Cuando murió, el 22 de mayo del 337, el imperio romano fué dividido entre sus tres hijos. Constantino II recibió la prefectura de las Galias, que abarcaba también Gran Bretaña y España. Ya el año 340 fué eliminado por su hermano Constante, a quien había tocado en suerte la prefectura de Ilírica, junto con Italia y Africa, y que desde entonces dominó toda la parte occidental del Imperio. Constancio fué al principio soberano de la parte oriental del enorme imperio (Asia, Ponto, Oriente, Egipto). Pero después que Constante fué asesinado al huir del usurpador Magencio (comienzos del 350), Constancio se convirtió en único soberano, después de haber desplazado a Magencio (353). Pero murió prematuramente en noviembre del 361 cuando marchaba contra Juliano.

Por muy distintos que fueran Constante y Constancio en su política eclesiástica, estuvieron de acuerdo en combatir al paganismo. Quien con más energía procedió contra los paganos fué Constancio cuando era soberano único. Ordenó el cierre de todos los templos paganos y la confiscación de los bienes de todos los templos a favor de los cristianos.

Estas medidas violentas acarrearon a la Iglesia un crecimiento masivo de miembros. Pero lesionaban las leyes psicológico-sociales, no escritas, pero muy activas, que prohiben la violencia del hombre interior. Era, por tanto, inevitable una reacción pagana. Y, efectivamente, encontró su representante en la persona de un perteneciente a la familia de Constantino mismo, a quien la posteridad cristiana ha estigmatizado como Juliano el Apóstata.

Juliano, nacido el 332 en Constantinopla, fué hijo de un cuñado de Constantino el Grande. Junto con Galo, cuñado suyo, escapó del asesinato de parientes varones de los tres hijos del emperador cometido en Constantinopla por los soldados, con la tolerancia de Constancio, después de la muerte de Constantino el Grande. Fué sin duda una naturaleza religioso-místicamente dotada. Una educación equivocada, bajo la insuficiente dirección del obispo Eusebio de Nicomedia, lo llevó después de la recepción relativamente temprana del bautismo y del ejercicio del oficio de lector (345-351), y por influencia de los sofistas Libiano y Máximo al neoplatonismo, y su propia disposición religiosa lo condujo a los misterios eleusinos, en los que se hizo iniciar el año 355 en Atenas.

Su nombramiento de César y comandante de las Galias lo apartó aparentemente de los problemas religiosos, pues demostró estar perfectamente preparado para su tarea militar. Cuando el año 360 le

pidió Constancio sus tropas germanas mejor entrenadas para emplearlas en el campo de batalla persa, éstas le proclamaron Augusto. Al aceptar la dignidad imperial se constituyó en antiemperador. La muerte de Constancio, ocurrida el año siguiente, evitó la guerra civil; Juliano fué reconocido por todas partes como soberano único. Sólo entonces demostró su intención de aniquilar el cristianismo. La febril actividad que desarrolló durante la corta época de su gobierno demuestra suficientemente que tenía un programa acabado cuando llegó al poder. Tal programa no era el de los anteriores perseguidores de los cristianos; no quería ninguna persecución sangrienta. Trataba, más bien, de quitar al cristianismo la posición oficial que había recibido de Constantino y de su hijo. Trató de conseguir esta primera meta derogando todos los privilegios y preeminencias eclesiásticas y clericales, apartando a los cristianos del ejército y de los cargos políticos, y mediante la proletarización intelectual con ayuda de una ley escolar que reservaba para él el derecho de confirmar a todos los maestros de las escuelas públicas y prohibía la enseñanza de autores clásicos en las escuelas privadas cristianas. La revocación del destierro de ciertos partidarios prominentes del concilio niceno, que a primera vista parecía estar destinada a favorecer a la Iglesia católica contra los partidos y sectas arrianos, estuvo animada del deseo de enfrentar unos con otros a los principales de la Iglesia. En medio de la preparación de su marcha sobre Persia, en el invierno del 362 al 363, Juliano encontró todavía tiempo para escribir tres libros contra los galileos, de burlarse de Cristo y del cristianismo y de ridiculizarlos. El deseo de demostrar que era mentira la conocida profecía del Señor sobre el Templo de Jerusalén lo impulsó a intentar reconstruir el templo, intento que fracasó ignominiosamente por los acontecimientos sabidos y bien atestiguados. La pregunta de si, a pesar de la aversión de Juliano por el derramamiento de sangre, llegó en algunos casos a martirios cruentos debe ser contestada afirmativamente. En la bibliografía impresa sobre martirios se encuentran más de treinta mártires o grupos de mártires, respectivamente, decretados en la época del imperio de Juliano. No es de suponer que todos estos datos cronológicos se basen en una invención. También es psicológicamente natural que algunos empleados del imperio, celosos partidarios de la antigua religión imperial, traspasaran los límites queridos por Juliano. La mayoría de estos mártires son nombrados en lugares del occidente latino, donde, como veremos, el cristianismo había encontrado menos expansión que en el oriente

griego. Los más conocidos de entre ellos son los hermanos Juan y Pablo, a los que está dedicada la Iglesia romana sobre el monte Celio. Pero, por desgracia, precisamente su leyenda es apócrifa.

De la mano con la persecución del cristianismo van los deseos de Juliano de restaurar el paganismo. Ordenó la reapertura de los templos y la restauración de los sacrificios de sangre, en los que él participaba celosamente. Pero a la vez quiso elevar el paganismo romano a un grado superior, y con este fin hizo concesiones no sólo al neoplatonismo, sino también a la tan odiada Iglesia católica, creando según su modelo un nuevo estamento sacerdotal y queriendo instituir una nueva liturgia y obligar a los paganos a una más elevada moralidad.

Pero esta actividad fué detenida muy pronto. En la batalla contra los persas murió, el 26 de junio del 363, herido por una flecha de un soldado romano. La leyenda cristiana hizo de su verdugo un cristiano, y puso en boca del moribundo apóstata las palabras: "Venciste, Galileo." Su muerte conjuró el peligro que amenazaba a la cristiandad. Habría vivido, sin duda, tiempos difíciles, si hubiera vuelto Juliano como vencedor de la batalla contra los persas. No se puede hablar, por tanto, ni de un éxito ni de un fracaso del apóstata. Su intento de volver hacia atrás la rueda de la historia se quedó en episodio, porque no encontró ningún sucesor de las mismas intenciones.

Después de la muerte de Joviniano (363-364) el imperio romano tuvo de nuevo dos soberanos, Valentiniano I en Occidente (364-375), y Valente en Oriente (364-378), con los que se decidió su definitiva separación en dos mitades. Valente destruyó la obra de Juliano en su aspecto positivo en muy poco tiempo. Pero en la lucha contra el paganismo tuvo cierta contención y tolerancia.

Cuando Teodosio I (379-395) fué nombrado emperador de Oriente la lucha contra el paganismo adquirió formas más agudas. La prohibición de sacrificios (381), el cierre de templos (386), la estigmatización de cualquier culto a los dioses como crimen de lesa majestad (392), significaron otras tantas etapas en la privación de derechos del paganismo. Ello ha escandalizado, sin tener en cuenta que esta privación de derechos era efecto necesario de la separación de relaciones entre el Estado romano y la religión estatal pagana hecha en principio por Constantino el Grande; ya que tal unión era de tipo jurídico y podía, por tanto, ser disuelta por medidas jurídicas. El cumplimiento de las leyes contra el paganismo romano acarreó desagradables manifestaciones concomitantes, tanto

para los adictos a los cultos antiguos como para los lugares e instituciones culturales a ellos dedicados. La más conocida de ellas es el llamado asalto de los templos. Sus efectos destructivos han sido exagerados muchas veces. Algunos templos fueron convertidos en iglesias cristianas, por ejemplo, el famoso templo de Zeus en Antioquía; muchos más se derrumbaron a consecuencia del abandono en que cayeron. Pero no hay duda de que muchas magníficas obras de arte fueron sacrificadas con tal ocasión, como, por ejemplo, el tan alabado Serapeum de Alejandría. Por muy lamentable que fuera este fenómeno, un justo juicio no puede olvidar que entonces se trataba de intereses más altos que los de un actual director de museo o un ingenuo visitante de una galería de pinturas. En la lucha entre el paganismo moribundo y el joven cristianismo lleno de fuerza los intereses estéticos tenían que retroceder ante los religiosos, pues había que romper la fascinación que emanaba de las obras de arte al servicio del paganismo.

Hacia fines del siglo IV el poder del paganismo había sido quebrantado en el oriente griego, y cuando Teodosio I, después de vencer al usurpador Eugenio, reunió bajo su cetro por última vez y por breve tiempo (394-395) las dos mitades del imperio, pudo mirar con satisfacción su obra. Sus sucesores en Oriente, Arcadio (395-408) y Teodosio II (408-450), completaron su obra mediante nuevas medidas contra el paganismo, que tuvieron por consecuencia que el cristianismo desplazara en Oriente al paganismo ya antes de mitad del siglo V. Cierto que no había sido totalmente extirpado, pero había perdido ya la posición dominante que había tenido a comienzos del siglo IV. Sólo una institución pagana, la Academia de Atenas, sobrevivió a su fin y defendió todavía la filosofía pagana, preferentemente en forma de neoplatonismo, hasta el año 529, en que Justiniano I ordenó su clausura.

Pero este éxito no debe ser atribuído únicamente a los sucesores orientales de Juliano, ni a sus medidas jurídicas contra el paganismo. Más fuertes que estas causas externas de la victoria sorprendentemente rápida del cristianismo fueron las internas. Estas fueron de dos tipos: por una parte, la debilidad de los cultos paganos y la mínima fuerza de resistencia de sus órganos oficiales; por otra, las energías religiosas, morales y espirituales del cristianismo y el activo trabajo de la jerarquía eclesiástica.

La resistencia de los colegios sacerdotales paganos tuvo que haber sido muy pequeña, pues no ha encontrado en las fuentes ningún resto digno de mención. Por desgracia, tampoco poseemos ninguna

descripción cronológica del pequeño trabajo de los miembros del clero de la Iglesia católica en las grandes ciudades del Oriente, a excepción de noticias aisladas en las biografías de obispos destacados (Atanasio de Alejandría, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo en Antioquía y más tarde en Constantinopla, Cirilo de Alejandría), de los primeros defensores del monacato y de los fundadores de monasterios del siglo IV y de la primera mitad del siglo V. La mejor documentación que tenemos sobre la impugnación literaria del paganismo es una serie de escritos apologético-polémicos de obispos que trascienden ampliamente en volumen e importancia a las apologías del siglo II.

En sus comienzos cronológicos está el obispo Eusebio de Cesárea, frecuentemente llamado "padre de la historia de la Iglesia". Después de terminar su historia de la Iglesia compuso dos grandes obras, que tituló *Preparación al Evangelio* y *Demostración del Evangelio*. En la primera se exponen la maldad del paganismo y las ventajas del judaísmo frente a él, basándose en un amplio material histórico-religioso. De la segunda sólo se han conservado los diez primeros libros y un fragmento del quince. Aducen el argumento de que el judaísmo es un grado previo del cristianismo. Su escrito contra el enemigo de Cristo Hierocles, que se ha conservado, ya ha sido aludido. El gran escrito contra el neoplatónico Porfirio († 304) se ha perdido totalmente, por desgracia. Abarcaba nada menos que 25 libros. El mismo destino corrió el escrito, todavía mayor—constaba de 35 libros—, del obispo Apolinar de Laodicea (en Siria) contra Porfirio. Se conserva, en cambio, el escrito de Macario Magnes, de principios del siglo V, que intenta desvirtuar las acusaciones de Porfirio contra el cristianismo.

De Atanasio, padre de la ortodoxia, sólo poseemos un escrito de juventud contra el paganismo, cuyo primer libro demuestra la maldad del paganismo, mientras que el segundo expone frente a judíos y gentiles la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios. Un escrito del obispo Diodoro de Tarso nos es conocido únicamente por la referencia de Focio en su biblioteca (cod. 223). Se dirigía contra los astrónomos y astrólogos y contra los defensores de la concepción fatalista pagana.

La última de estas apologías contra el paganismo fué compuesta por el obispo Teodoreto de Ciro, y se titula *Curación de las enfermedades paganas o el conocimiento de la verdad del Evangelio por la filosofía pagana.* Después de una introducción en que refuta el reproche de falta de formación científica hecho a los apóstoles,

enfrenta entre sí las respuestas de la teología cristiana y de la filosofía pagana a importantes cuestiones vitales en parte de tipo teórico (sobre el origen del universo, los ángeles buenos y malos, la materia y el cosmos, la providencia divina), y en parte de contenido religioso-práctico (sobre la misa, el culto a los mártires, la legislación, la predicción del futuro, el juicio final y la vida virtuosa práctica), para demostrar que las respuestas se distinguen entre sí como la luz y las tinieblas, y que hasta la sabiduría mundana griega da testimonio de la verdad de la teología cristiana.

De los obispos contemporáneos sólo Gregorio Nacianceno se manifestó contra Juliano en dos sermones (Or. 4 y 5), que fueron escritos poco después de su muerte. Sin embargo, el escrito del Apóstata contra los galileos debió ser, incluso en la primera mitad del siglo V, un arma en manos de los círculos paganos instruídos y un peligro para los cristianos intelectuales, pues nada menos que el gran obispo Cirilo de Alejandría se vió obligado a dirigir un amplio escrito contra él alrededor del año 433. Originalmente abarcaba 30 libros, respondiendo a los tres del escrito de Juliano. Sólo se han conservado completos los diez primeros libros que se refieren al primer libro de Juliano. Forman su contenido explicaciones muy penetrantes sobre la relación del paganismo con el judaísmo y de ambos con el cristianismo. En ellos concede la palabra al enemigo tan abundantemente, que se ha podido reconstruir casi completamente el primer libro de Juliano.

En esta sumaria visión de un primer grupo de escritos teológicos de la era de la paz se ve también el lamentable hecho de que ha sufrido considerables pérdidas. Se repetirá en todos los demás grupos y demostrará que la literatura teológica de la época de florecimiento de la Iglesia griega ha sufrido en gran parte el mismo destino que la bibliografía de los tres primeros siglos, en cuyo estudio tantas veces hubo que lamentar la pérdida de escritos muy importantes. La pérdida de los escritos de los siglos IV y V contra el paganismo ocurrió en época más tardía. En el tiempo de su composición contribuyeron, sin duda, a superar el paganismo y a ganar la mayor parte de la población del oriente griego para el cristianismo mucho más que las medidas jurídicas de los emperadores.

Su rápida y amplia cristianización motivó la primacía fáctica de la Iglesia griega sobre la latina, primacía ya fundada en la era de los mártires. Adquirió un número mucho mayor de miembros, y, como el porcentaje de hombres dotados siempre depende del volumen de la población, disfrutó también de mayor número de personalida-

des destacadas que la Iglesia latina. A esta razón interna de su primacía se añadió como causa externa la circunstancia sumamente favorable para ella de que apenas fué afectada por las invasiones germánicas ocurridas a mitad del siglo IV. En consecuencia, su trabajo eclesiástico-religioso se vió libre de los sensibles impedimentos que la Iglesia latina tuvo que sufrir en creciente medida.

Antes de entrar a considerar los dominios particulares de su trabajo, parece obligatorio considerar más de cerca el marco eclesiástico dentro de cuyos límites pulsó su vida.

CAPITULO II

Situación constitucional en la Iglesia

1. Los patriarcados de Alejandría y Antioquía y las provincias eclesiásticas de Asia Menor y Tracia

En la cuestión de la organización de la Iglesia griega hay que tener ante todo presente que las noticias de las fuentes son bastante escasas, y que, por tanto, no se puede lograr plena seguridad respecto a todos los detalles. Además hay que recordar que ya en la segunda mitad del siglo II había provincias eclesiásticas griegas a cuya cabeza estaba como metropolita el obispo de la respectiva provincia romana, y que en el siglo III se formaron complejos eclesiásticos todavía mayores en torno a los centros de Antioquía y Alejandría. La constitución provincial se refleja también en el índice de los padres del concilio de Nicea (325), escrito que, por lo demás, ni es oficial ni contemporáneo del concilio mismo. Los 220 nombres de obispos que contiene están ordenados—añadida su sede—por provincias, 41, de las que 30 pertenecen al dominio eclesiástico griego: pues estas provincias eclesiásticas griegas coinciden casi todas con las provincias nombradas en el llamado índice de Verona, que reseña la partición del imperio hecha por Diocleciano el año 297.

Ahora bien: Diocleciano había repartido las 111 provincias fundadas por él en doce diócesis como distritos supremos de administración. Surge, por tanto, la cuestión de si ya antes del 325 había

en la Iglesia griega junto a Alejandría y Antioquía otros distritos suprametropolitanos. Se ha contestado afirmativamente respecto a Efeso del Asia proconsular, Cesárea de Capadocia y Heraclea de Tracia, y, a la verdad, basándose en el canon 6 del concilio de Nicea. En él se confirma la situación constitucional existente y se dispone que debe seguir en vigor. En primer lugar está el obispo de Alejandría, del que se dice que su poder se extiende sobre todo Egipto, Libia y Pentápolis, y a continuación se alude al obispo de Roma como paralelo suyo. Junto a Alejandría sólo es nombrado el territorio de Antioquía en la misma frase en que se dice que de modo análogo se deben reservar sus privilegios a las iglesias metropolitanas en las otras eparquías (= provincias). Este texto, del que hace poco se ha demostrado que es original, impide limitar estas eparquías e iglesias a Efeso, Cesárea de Capadocia y Heraclea de Tracia, pues habla expresamente de las iglesias de otras eparquías en general.

En los cánones 4 y 5 aparece cinco veces la expresión eparquía, y siempre significa una sola provincia eclesiástica con un metropolita a la cabeza. No tiene, por tanto, ninguna verosimilitud a favor suyo que en el canon 6 pueda ser usada en el sentido de un territorio eclesiástico más amplio que abarcara varias provincias. El canon dice, más bien, que en todas las provincias deben concederse los privilegios a las iglesias que hasta entonces han gozado de ellos; en otras palabras, determina que las iglesias que dentro de las provincias fueron hasta entonces sede de los metropolitas deben seguir siéndolo también en el futuro. Hasta qué punto pensó el concilio en proteger el derecho metropolitano vigente lo aclara completamente el canon 7, en el que se decide un caso particular importante. Tal caso se refería a la Iglesia de Jerusalén, significativamente citada bajo el nombre de Aelia, que el emperador Adriano había dado a la nueva ciudad construída sobre las ruinas de la antigua Jerusalén. También aquí el concilio parte del hecho de que el obispo de Aelia ha sido especialmente venerado desde antiguo. Fiel a su principio de mantener en vigor lo tradicional, determina que el obispo debe retener todos los honores de que ha gozado hasta entonces. Sin embargo, la ocasión de que el concilio se ocupara de la sede episcopal de Jerusalén fué evidentemente la pretensión de independizarla de la metrópoli de Cesárea, si no la de sustituirla o incluso ponerla sobre ella. Por eso el concilio añadió que la ciendo bajo la metrópoli de Cesárea como hasta entonces había sido en otras palabras, dispone que Jerusalén tiene que seguir permane-

ciendo bajo la metrópoli de Cesarea como hasta entonces había sido el caso.

La posición del concilio se aclara, si se piensa que la liberación del cristianismo habría acarreado en poco tiempo la multiplicación de las sillas episcopales y perturbado el orden existente. Trató de salir al paso de este peligro sancionando el anterior orden metropolitano, que tenía límites fijos, dada su coincidencia con la división civil de provincias.

Esta interpretación es confirmada por las últimas definiciones que siguen inmediatamente al canon dicho: 1. Que es principio general para el concilio que cuando un obispo es nombrado sin consentimiento del metropolitano no puede ser tenido por obispo; 2. Que cuando en una elección común de obispos hay dos o tres obispos de la provincia respectiva que se oponen por personal pendenciosidad, debe entrar en vigor el voto de la mayoría.

Por tanto, aquí no se habla más que de las provincias eclesiásticas y de los metropolitas usuales, y no de la relación de varios metropolitas con un suprametropolita, cosa que sería de esperar si inmediatamente antes se había hablado de distritos suprametropolitanos.

El sentido del canon 6 es, por tanto, que no se puede emprender ningún cambio en la situación constitucional, sino que hay que mantener la situación antigua respecto a los privilegios de las iglesias. En consecuencia: 1. El obispo de Alejandría debe mantener su posición destacada, que sólo tiene un paralelo en la posición del obispo de Roma; 2. El territorio eclesiástico de Antioquía, cuya extensión no se indica en concreto, y 3. Las iglesias metropolitanas de las restantes provincias deben mantener sus privilegios.

Dentro del ámbito total de la Iglesia griega son distinguidos, por tanto, tres dominios parciales: 1. El dominio parcial del obispo de Alejandría bajo la indicación de su extensión; 2. El dominio eclesiástico de Antioquía, que no es determinado más en concreto. El tercer dominio eclesiástico se compone de las restantes provincias eclesiásticas a cuya cabeza hay metropolitas con igualdad de derechos. Esta parte tercera abarca las provincias eclesiásticas de Asia Menor, en el sentido amplio de la palabra, y de Tracia.

De este hecho resulta la importante consecuencia de que la Iglesia griega no poseyó desde el principio ningún centro, sino que se compuso de tres dominios con igualdad de derechos. Es evidente que esta situación constitucional no fué favorable al desarrollo de una vida interior armónica en la Iglesia griega. Un pri-

mer elemento desfavorable consistió en que el tercer dominio parcial, que tenía una enorme extensión, ya que correspondía a tres diócesis imperiales, no tuvo dirección unitaria, porque estaba compuesto de un gran número de metrópolis no reunidas en una unidad superior. Un segundo elemento desfavorable estaba dado en el hecho de que la población de los dos dominios eclesiásticos centralmente organizados, Alejandría y Antioquía, para los que desde el siglo v se puso en uso el nombre de patriarcados, tenía muy diverso origen y estaba enemistada una con otra desde las luchas entre los Ptolomeos y los Seleucidas.

Desde que fueron sometidas al yugo del imperio romano, habían desaparecido sus rivalidades externas. Pero ni siquiera la conversión de ambas al cristianismo logró vencer las oposiciones espirituales y psicológicas que había entre ellas.

Encontraron una primera expresión en la oposición entre las escuelas alejandrina y antioquena. Pero se manifestaron con más fuerza en las grandes luchas dogmáticas de después de la era de los mártires. Se verá que la rivalidad entre Alejandría y Antioquía constituyó uno de los principales factores de estas luchas.

Es natural que los tres dominios eclesiásticos tuvieran un gran aumento de obispados después del concilio de Nicea, pues los nuevos convertidos eran inmediatamente incorporados en todas partes a la organización eclesiástica. Los innumerables disturbios bélicos, cuyo escenario desde el siglo VII fueron precisamente estos países, y las devastaciones y crueldades de todo tipo que acarrearon, nos han privado del mejor medio de comprobar los nuevos obispados que se añadieron a los antiguos en el transcurso del siglo IV: la conservación de las ciudades que fueron sedes episcopales cristianas, tal como se conservan en Italia, Francia y España. Las investigaciones y excavaciones arqueológicas hechas en los últimos decenios antes de la guerra mundial sacaron a luz las ruinas de algunas ciudades cristianas antiguas; pero en muchos casos su identificación con determinadas sedes episcopales siguió siendo insegura. Nos vemos, por tanto, remitidos en gran parte a las fuentes escritas. Las más importantes son las listas de los participantes en los sínodos de la Iglesia griega, especialmente las de los concilios ecuménicos de Efeso y Calcedonia. La comparación de estas listas sería muy instructiva, pero no podemos hacerla aquí. Sin embargo, estas listas no nos dan una noticia completa de la sedes episcopales griegas entre el 325 y 451, porque nunca participaron en un determinado sínodo todos los obispos contemporáneos.

Los límites de los tres dominios eclesiásticos siguieron siendo primero los mismos que habían sido en el concilio de Nicea, pues se correspondían con los de la división romana en diócesis. Pero el patriarcado de Antioquía sufrió a fines de esta época dos pérdidas. La primera ocurrió en el concilio de Efeso (431), que en su sesión 7 correspondió a la demanda del metropolita Regino de Salamis de separar la isla de Chipre de la asociación patriarcal de Antioquía y declararla independiente. Así nació la primera de las llamadas "iglesias autocéfalas" (iglesias con cabeza propia), que tanto iban a abundar dentro de la Iglesia griega en los siglos posteriores. El patriarcado antioqueno sufrió la segunda pérdida, todavía más importante, al ser erigido el patriarcado de Jerusalén en el concilio de Calcedonia. De la sede episcopal de Jerusalén se había ocupado ya el concilio de Nicea. Un siglo más tarde, poco más o menos, el ambicioso obispo Juvenal de Jerusalén, renovó los intentos de independencia. Pero se propuso una finalidad superior a la independencia frente a la metrópoli de Cesárea. En el concilio de Efeso intentó conseguir el poder suprametropolitano sobre las tres provincias de Palestina, la provincia de Fenicia y la provincia de Arabia. Pero Cirilo de Alejandría le negó el esperado apoyo. Entonces se dirigió Juvenal a la corte imperial y recibió del emperador Teodosio II Palestina, Fenicia y Arabia, adjudicadas como recompensa de haberse puesto de parte del patriarca Dióscuro de Alejandría. Pero el patriarca Máximo de Antioquía protestó contra esta sensible reducción de su dominio jurisdiccional. Al principio no tuvo éxito, pero cuando, después de la muerte de Teodosio, triunfó la revolución, Juvenal tuvo que prestarse en el concilio de Calcedonia a un arreglo con el patriarca Máximo, que tuvo como consecuencia su renuncia a Fenicia y Arabia. El concilio confirmó este arreglo el 26 de octubre del 451. Así nació el pequeño patriarcado de Jesuralén, que en lo sucesivo tuvo que conformarse con un humilde puesto en la historia de la Iglesia griega.

2. Erección del patriarcado de Constantinopla

Dicha situación constitucional de la Iglesia griega sufrió un importante cambio al ser erigido un tercer patriarcado en Constantinopla, capital del imperio romano oriental.

Esta erección ocurrió en dos etapas, caracterizadas por dos concilios, el de Constantinopla, en el año 371, y el de Calcedonia, en

el año 451. El primero concedió al obispo de Constantinopla la primacía de honor inmediatamente después del obispo de Roma, porque Constantinopla era la nueva Roma. El segundo le concedió la jurisdicción sobre los metropolitas de las diócesis de Asia, Ponto y Tracia, con el derecho de consagrar a los metropolitas. Este derecho se extendió a la consagración de todos los obispos en las sedes episcopales de las regiones bárbaras, es decir, no griegas, de las diócesis dichas. Este es el contenido del llamado canon 28 de Calcedonia. Hace poco se ha demostrado que esta denominación se ha generalizado sin razón. La decisión de fundar el patriarcado de Constantinopla, tomada el 29 de octubre del 451, nunca en toda la tradición de las actas del concilio sigue al canon 27. Tampoco fué un precepto disciplinar, sino una "resolución del Santo Sínodo".

Para juzgar el carácter y la importancia de esta creación jurídico-eclesiástica es decisiva la postura que se adopta respecto a la cuestión de si en la época entre 325 y 451 se habían constituído ya o no los tres dominios suprametropolitanos citados.

Si lo habían sido ya, la resolución del sínodo de Calcedonia significó a la vez la privación de derechos de los exarcas de Efeso de Asia, Cesárea de Capadocia y Hereclea de Tracia a favor de un patriarcado sin historia, y la erección de ese patriarcado parece una acción revolucionaria que trastorna la situación constitucional anterior.

Pero si no estaban constituídos, la erección del patriarcado de Constantinopla aparece a una luz más favorable, como una medida de carácter constructivo y no destructivo, ya que fué creado un centro para el tercer dominio eclesiástico mencionado en el canon 6 de Nicea, centro que en las circunstancias de entonces sólo podía ser Constantinopla.

La opinión general cree, por lo demás, que la erección del patriarcado de Constantinopla no tuvo este, sino aquel carácter. Pero no poseemos ningún testimonio de fuentes de que entre 325 y 451 se hubiera llegado ya a la constitución de los tres exarcados dichos. Los partidarios de esta opinión la deducen preferentemente del canon 2 del concilio de Constantinopla del año 381, en el que se ordena que los obispos de las diócesis (políticas) de Asia, Ponto y Tracia sólo deben administrar sus propios asuntos y que, sin ser invitados, no deben salir de los límites de las respectivas diócesis para ordenar o para cualquier otra función eclesiástica. Pero el concilio tendría que haberse expresado de muy diversa manera si

hubiera puesto alguna vez a un obispo a la cabeza de la diócesis respectiva. Habla de la totalidad de los obispos que está reunida según las diócesis políticas. En modo alguno se conceden a los obispos de Efeso, Cesárea y Heraclea derechos de suprametropolitas. Tales derechos son incluso denegados por la disposición inmediatamente siguiente, de que en cada eparquía (= provincia) debe llevar la administración el sínodo provincial conforme a las disposiciones del concilio de Nicea. Con ello es claramente aludido el citado canon 6 del concilio de Nicea que había hablado de las provincias eclesiásticas independientes y yuxtapuestas fuera de los dominios jurisdiccionales de Alejandría y Antioquía. No se debe ver, por tanto, en la alusión de este canon una prueba de que hubiera ocurrido un cambio respecto al tercer gran complejo de provincias eclesiásticas dentro de las diócesis políticas de Asia, Ponto y Tracia. Dada la gran importancia que el principio sinodal tuvo desde el principio de la Iglesia griega, la existencia de los exarcados dichos tendría que haber encontrado expresión en el sínodo exarquial. Sin embargo, el concilio sólo habla de sínodos eparquiales, es decir, provinciales.

Y ahora surge, naturalmente, la cuestión de si los exarcados de Efeso, Cesárea y Heraclea nacieron en la época que transcurre del 381 al 451. A favor de su negación habla decididamente la circunstancia de que el concilio de Efeso (431) no los conoce. La prueba está en que en su canon 1 pone en manos de los obispos de la provincia y de los metropolitas vecinos, supuesto que sean ortodoxos, la destitución del metropolita que con sus disposiciones ha contradecido a Nestorio y Celestio. Pero la destitución tendría que haber sido hecha, sin duda, por los exarcas, de haber existido. Para contestar afirmativamente la cuestión se ha aludido a dos cánones del concilio de Calcedonia que demuestran su existencia. El canon 7 concede al obispo o clérigo que tenga un proceso contra el metropolita de la provincia la autorización de dirigirse al exarca de la diócesis o a la silla de Constantinopla, y de llevar el proceso ante ellos. Por exarca de la diócesis se ha entendido un suprametropolita con gobierno sobre varias provincias eclesiásticas, como que ello fuera evidente. Pero no lo es. La expresión "diócesis" significa, a diferencia del uso que actualmente damos a la palabra, el dominio administrativo supremo de Roma, no un complejo de provincias eclesiásticas. "Exarca" es, en cambio, un título plurivalente. Que aquí se trata del funcionario superior romano a la cabeza de una diócesis, se deduce del contexto. El canon supone que ciertos

clérigos llevaban sus disputas entre sí a los tribunales civiles. Ello no está prohibido generalmente y en todas las ocasiones, como puede verse por la primera frase del canon. Ahora bien, como no había instancia eclesiástica superior a la del metropolita, parece comprensible que en casos en que el metropolita mismo entra en cuestión el demandante obtenga el derecho de dirigirse al funcionario superior romano o a la silla de Constantinopla. Es incomprensible, sin embargo, cómo el concilio pudo haber declarado en un canon, que debía tener vigor para el futuro, la igualdad de la instancia de un exarca eclesiástico y la de la silla de Constantinopla, igualdad que habría negado casi simultáneamente y a favor del patriarcado de Constantinopla en el llamado canon 28.

Tampoco el canon 17 pone fuera de dudas la existencia de exarcados eclesiásticos. Trata de las rivalidades sobre la pertenencia de las iglesias rurales a un episcopado y determina que las iglesias rurales que hayan sido administradas durante treinta años sin reparo por un episcopado deben permanecer en él. Que si se discutía sobre ello desde hace más de treinta años, debía decidir el sínodo provincial. Pero que si un obispo disputaba con su metropolita, el caso disputado debía ser llevado ante los exarcas de la diócesis o la silla de Constantinopla. También aquí, según todas las apariencias, se piensa en el exarca de la diócesis política, pues éste podía ser reconocido en este caso como una instancia en virtud del principio expresado en el mismo canon de que el orden de las parroquias eclesiásticas debe erigirse según las disposiciones políticas y civiles.

Y si es verdad que no existieron exarcados eclesiásticos en las diócesis políticas de Asia, Ponto y Tracia, no pudieron ser suprimidos contra un derecho antiguo por la erección del patriarcado de Constantinopla. La disposición, por lo demás, legitimaba únicamente la praxis que se había generalizado entre 381 y 451 y que había llevado a intervenciones de los obispos de Constantinopla, entre los que se había encontrado un varón de gran desinterés personal, Juan Crisóstomo. Tampoco se debe pasar por alto que la fuerza propiamente impulsora de la erección del patriarcado de Constantinopla no fué ni el obispo Anatolio de Constantinopla ni el episcopado griego presente en el concilio de Calcedonia, sino el emperador Marciano, que intervino en ello no por motivo personal, sino por el interés de una administración eclesiástica ordenada en las tres grandes diócesis de Asia, Ponto y Tracia.

Lo más escandaloso fué, sin embargo, la fundamentación dada tanto por el canon 3 de Constantinopla como por el 28 de Calcedo-

nia, ya que era de tipo político y no de tipo eclesiástico. Los padres de Constantinopla habían decidido sin rodeos que el obispo de Constantinopla debía tener la primacía de honor inmediatamente después del obispo de Roma, "porque aquella ciudad era la nueva Roma". El concilio de Calcedonia recogió esta fundamentación, pero le dió una redacción circunstanciada al explicar: "Con razón concedieron los padres a la silla de la antigua Roma sus privilegios por su carácter de ciudad imperial, y movidos por la misma consideración, los ciento cincuenta obispos (del concilio de Constantinopla) concedieron los mismos privilegios a la santa silla de la nueva Roma, movidos por la consideración de que la ciudad que es honrada por el imperio y el senado y goza de los mismos privilegios que la antigua ciudad imperial tiene que ser también elevada desde el punto de vista eclesiástico y ser la segunda después de aquélla." No tiene ninguna verosimilitud que el concilio entendiera por los padres primeramente aludidos a los obispos Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon, que se manifestaron sobre la posición central de la Iglesia de Roma, pero que la habían fundado en razones puramente religiosas. Pensó más bien en los padres del concilio de Nicea, pero afirmó erróneamente que ellos habían concedido a la silla de la antigua Roma sus privilegios. El canon 6 del concilio de Nicea no hizo tal cosa, sino que únicamente constató la existencia de tales privilegios.

No es, pues, de admirar que los legados papales protestaran al día siguiente en la última sesión del concilio contra el llamado canon 28, y que el enérgico titular de la silla de la antigua Roma, León I, se negara a reconocerlo. Rechazó con indignación su fundamentación, haciendo constar que el orden eclesiástico es distinto del mundano, y que sólo el origen apostólico de una iglesia, su fundación por un apóstol, justificaba para asumir un rango jerárquico más alto. Con más energía todavía rechazó León I el contenido del canon 28, la erección del patriarcado de Constantinopla como tal y a la verdad invocando el concilio de Nicea, cuyas disposiciones tendrían que permanecer en vigor hasta el fin del mundo. En las numerosas cartas que con tal ocasión escribió al emperador Marciano, a la emperatriz Pulqueria, a todos los obispos que habían participado en el concilio, a Anatolio de Constantinopla, Máximo de Antioquía, Proterio de Alejandría y a su nuncio el obispo Julián de Kios (que significativamente había intentado moverlo a indulgencia), se repite continuamente la enérgica acentuación de la eterna validez del canon 6 de Nicea y la invulnerabilidad de los derechos

de los metropolitas fuera de los dominios jurisdiccionales de Alejandría y Antioquía, frecuentemente en unión con el reproche al obispo Anatolio de querer por orgullo apoderarse de los derechos "de un número tan grande de metropolitas". Esta referencia al gran número de metropolitas cuyos derechos son amenazados por el decreto de Calcedonia, confirman la opinión arriba defendida de la no existencia de los tres exarcados, de los que jamás se habla en todas estas cartas de León I.

El desarrollo de la constitución de la Iglesia griega—ésta era la significación e importancia de la erección del patriarcado de Constantinopla—condujo con ello a un fuerte choque entre ella y la Iglesia latina, cuyo portavoz era León I. Esto fué un fatal preludio, que se continuó con ciertas variaciones hasta estallar casi exactamente seis siglos más tarde en el gran cisma de Oriente. No se llegó en aquel momento a dificultades jurídico-eclesiásticas, porque a la poco velada amenaza de proceder enérgicamente hecha al emperador Marciano en la carta de León I del 15 de abril del 454 el obispo Anatolio de Constantinopla contestó con una carta a León I en la que protestaba su inocencia personal ante el decreto de Calcedonia y acentuaba que su validez dependía de la confirmación de Su Santidad. De la carta León I sacó la consecuencia de que Anatolio había renunciado a sus orgullosas aspiraciones. En su respuesta del 29 de mayo del mismo año le felicitó por ello y le exhortó, sin anular formalmente el decreto, a tener en cuenta los decretos del concilio de Nicea que protegían la paz de toda la Iglesia. "El amor entre los sacerdotes del Señor—así termina esta carta—continuará incólume, si las disposiciones de los santos padres son seguidas con igual celo por ambas partes".

CAPITULO III

La lucha decisiva por la idea cristiana de Dios y la fijación del dogma trinitario

Una visión de conjunto de las manifestaciones vitales de la Iglesia griega en la época de florecimiento permite reconocer con plena claridad que está en relación intrínseca con las disposiciones características y energías específicas de la nación griega. Se ve especialmente claro en la contribución que en el terreno de la doctrina dogmática prestó al resultado final del trabajo de toda la Iglesia.

Este resultado total fué la plena configuración de los tres ciclos dogmáticos, trinitario, cristológico y soteriológico, que constituyen el núcleo del dogma católico hasta el presente. No es casualidad que el trabajo principal en la configuración de los ciclos dogmáticos primero y segundo fuera hecho por la Iglesia griega; fué, más bien, la consecuencia del hecho de que la ocupación con las ideas metafísicas fundamentales del cristianismo, idea de Dios y esencia del Dios-hombre, correspondía más al genio griego que la reflexión sobre los fundamentos últimos de su vida religiosa práctica. Esta ocupación no nació, sin embargo, de un interés intelectual abstracto, sino de la gran necesidad religiosa de lograr plena claridad sobre el concepto de Dios específicamente cristiano y sobre la persona del Dios-hombre. No se dirigió conforme a las opiniones y concepciones subjetivas del individuo, sino que se orientó hacia la proclamación

eclesiástica de la fe y hacia los símbolos apostólicos. Estos dos elementos condicionaron la diferencia esencial entre la teología de los padres griegos de los siglos IV y V y las especulaciones de los filósofos griegos.

Sin embargo, son semejantes entre sí en un punto, porque los teólogos cristianos trabajaron con los mismos medios intelectuales que los filósofos griegos de la época anterior. Tuvo que haber, por tanto—como ya se dijo al explicar la diferencia entre las escuelas alejandrina y antioquena—, las mismas direcciones intelectuales entre los unos que entre los otros: la especulativo-idealista y la empírico-realista. Esta diversidad de direcciones intelectuales, que se basa en la íntima diferenciación de las disposiciones espirituales humanas y que, por tanto, no desaparecerá mientras existan hombres que piensen y creen intelectualmente, es la razón más íntima de que la configuración del dogma católico no fuera hecha en línea recta ni en procesos intelectuales armónicos, sino en las formas de una lucha espiritual entre idealismo y realismo, subjetivismo y objetivismo, individualismo y sentido comunitario, búsqueda progresista de lo nuevo y conservadora perseverancia en lo antiguo, lucha hecha con una violencia y dureza que nosotros apenas podemos ya comprender.

La primera de estas luchas se refiere a la idea cristiana de Dios y a sus características, tanto frente al paganismo como frente al judaísmo, y constituyó el asunto omnipresente de la Iglesia griega desde el comienzo de la era de la paz hasta finales del siglo IV.

En ningún dominio del trabajo de la Iglesia se manifiesta tan claramente la íntima relación entre los períodos segundo y tercero de la Iglesia católica—era de las persecuciones y era de la paz—como en la formación del dogma primero, del dogma trinitario, pues su fijación en el concilio primero de Constantinopla del año 381 no fué más que el final del proceso de aclaración iniciado a fines del siglo II y ocasionado por la aparente contradicción entre la unidad de Dios, fuertemente acentuada en la polémica teológica contra el gnosticismo, y la predicación eclesiástica de la divinidad de Jesucristo, Hijo de Dios Padre. Al estudiar estas primeras luchas dogmáticas, se vió que la íntima dificultad de la cuestión de cómo se relacionaban entre sí estos dos puntos centrales de la predicación dogmática de la Iglesia, junto con el miedo a caer en la afirmación de dos dioses, condujo a la teoría de la subordinación del Hijo al Padre, defendida en la era de las persecuciones tanto por los teólogos latinos como por los griegos. Pero esta teoría no signi-

ficaba más que una superación imperfecta de las herejías monarquianas, condenadas por la Iglesia porque estaban en manifiesta oposición a la predicación dogmática. No podía satisfacer la conciencia creyente, pues estaba en contradicción con la idea misma de Dios, que incluso ante el foro de la razón natural no soporta la subordinación de un Dios a otro. Dada la significación central del dogma de la divinidad de Jesucristo, del que depende el cristianismo como religión, no puede extrañarnos que la cuestión del verdadero sentido de la predicación de la divinidad de Jesucristo y, en relación con ella, la cuestión de la idea cristiana misma de Dios, pasara enérgicamente a primer plano al terminar la presión externa de la persecución y aumentar diariamente el número de los profesos del cristianismo. La solución de esta cuestión era tanto más necesaria cuanto que desde el año 318 poco más o menos la teoría de la subordinación del Hijo de Dios a su Padre había encontrado un defensor extremista en la persona del presbítero Arrio, que desencadenó una lucha espiritual que apenas tiene pareja en toda la historia de la Iglesia.

1. Arrio. Su teología y su condenación por la Iglesia

Arrio era libio de nacimiento, pero recibió su formación teológica en Antioquía, en la escuela de Luciano, que había sido caracterizado ya por el obispo Alejandro de Alejandría como uno de los padres del arrianismo. De Antioquía pasó Arrio a Alejandría y fué admitido en el clero de la ciudad. Desempeñó primero funciones de diácono, pero pronto fué ordenado por el obispo Alejandro para presbítero de Baukalis, cerca de Alejandría. Como tal expuso en sus sermones, desde el año 318 poco más o menos, su teología personal como interpretación auténtica de la fe de la Iglesia. La pérdida de su escrito, del que sólo nos han llegado pequeños restos, nos impide una visión completa de su figura original. Pero sus ideas fundamentales pueden ser precisadas con seguridad. A la cabeza de su doctrina está un axioma que le obstruyó el camino hacia la captación de la verdadera relación entre Dios Padre y Dios Hijo. Este axioma proclamaba como atributo esencial y exclusivo de la divinidad como tal no sólo el no-ser-hecho, sino el no-ser-engendrado. De este axioma resultaba la consecuencia lógica de que el Hijo de Dios, el Logos, no podía ser verdadero Dios. Es la primera creatura de Dios, que lo usó como instrumento de la creación. Tiene otra esen-

cia que el Padre. Es un segundo Dios. "Hubo un tiempo en que no existía." No es Hijo de Dios en el sentido metafísico de la palabra, sino que el único verdadero Dios lo elevó por gracia a Hijo suyo. Las pruebas para esta teología, extraordinariamente pobre en contenido intelectual, las sacó de las afirmaciones de los evangelios sobre los procesos corporales y anímicos de la vida de Jesús, que él refirió al Hijo de Dios aparecido en Jesús y de los que sacó la conclusión (formalmente consecuente) de que el Logos es un Dios subordinado.

Esta teología manifiesta a Arrio como un típico representante del racionalismo teológico. Satisfacía en gran medida el pensar superficial al dar una respuesta fácilmente comprensible a la difícil cuestión de la relación entre Dios Padre y Dios Hijo. Le evitó a él y a sus partidarios la costosa investigación de la vida intradivina, ya que la negaba. Este carácter racionalista fué la principal fuerza propagandística a favor del arrianismo de Arrio. Otro factor de propaganda estaba en el próximo parentesco de sus concepciones con las teorías del platonismo tardío y del neoplatonismo sobre el ser intermedio entre Dios y el mundo, teorías que en su tiempo todavía estaban en curso. El Dios de los cristianos no era, en definitiva, más que tal ser intermedio. Como tercer factor de propaganda se añadió la circunstancia de que la teología de Arrio no era completamente nueva. En el fondo no era más que la teoría del llamado subordinacionismo plenamente desarrollada y exagerada al extremo. Pero esta teoría en la forma moderada en que había sido defendida antes de Arrio era una opinión teológica que tenía, sin duda, muchos adeptos.

Es comprensible que la teología expuesta por Arrio en el púlpito hiciera sensación y llegara a oídos del obispo Alejandro. Este no era nacionalista, sino un varón eclesiástico de fe profunda que tomó en serio la predicación dogmática de Cristo Hijo de Dios y Salvador del mundo. Después de haber fracasado el intento de volver a ganar a Arrio para la ortodoxia, el año 318 (¿320 ó 321?), Alejandro reunió un sínodo de unos cien obispos de su jurisdicción, que condenó a Arrio y lo depuso de presbítero. Era de esperar esta postura del sínodo, pues la doctrina de Arrio era un ataque a la esencia del cristianismo. En último término, era irreligiosa. Atribuía la salvación a un Dios que no era verdadero Dios y que, por tanto, no podía salvar verdaderamente. Quitaba al cristianismo su carácter esencial de religión salvadora.

2. El concilio ecuménico de Nicea y su decisión dogmática

Con la condenación y destitución de Arrio se hubiera solventado el asunto para la Iglesia de haberse encontrado en la misma situación que en la era de las persecuciones. Es muy probable que Arrio hubiera encontrado un número más o menos grande de partidarios entre los círculos de los subordinacionistas. Pero hubiera estado no sólo jurídica, sino también fácticamente fuera de la Iglesia, que lo habría abandonado, a él y a su secta, a su propio destino y no habría sido ningún peligro para ella. Las consecuencias de la revolución que desde el 313 estaba en plena marcha se hicieron sentir inmediatamente. Ni siquiera una cuestión de fe tan interna como la relación entre Dios Padre y Dios Hijo pudo quedarse en asunto de la autoridad eclesiática y de un pequeño número de teólogos. Pero fué llevada ante el foro de la publicidad por el proceder de Arrio, que representaba una novedad hasta entonces no vista. Mientras que las personas que habían caído antes que él en un conflicto esencial con la autoridad eclesiástica habían reconocido su exclusión de la Iglesia como jurídicamente válida y habían sacado las consecuencias de ello, Arrio se resistió a la sentencia del sínodo de Alejandría y quiso afirmar su posición dentro de la Iglesia. Buscó aliados en el centro de la misma Iglesia y los encontró en sus compañeros, los syluquianistas, de los cuales varios eran ya obispos o iban a serlo pronto. El más influyente entre ellos era el obispo Eusebio de Nicomedia, que recibió al amigo desterrado de Alejandría y le concedió su pleno apoyo. Con ello la lucha entró en el episcopado mismo de la Iglesia griega.

Para su desarrollo fué decisiva la circunstancia de que el asunto fué llevado ante el emperador Constantino, quien tanto por razones religiosas como políticas se decidió a intervenir por primera vez en una cuestión eclesiástica interna. Esta intervención se manifestó primero como bienhechora por el hecho de que Constantino convocó el primer concilio ecuménico de Nicea para arreglar la íntima lucha de la Iglesia. Por mandato suyo, a costa suya y utilizando el correo oficial se reunieron en esta pequeña ciudad de Bitinia muchos obispos—según datos posteriores, 318—que pocos años antes habían sido tenidos por enemigos del estado y algunos de los cuales llevaban las huellas de los malos tratos padecidos en la última persecución. Casi todos procedían de las provincias griegas del imperio. Junto a los dos representantes del obispo de Roma, los presbíteros

Vito y Vicente, sólo se encontraban cinco obispos occidentales, entre ellos uno de España, otro de Francia, otro de Italia del sur, otro de Panonia y otro de Africa. Uno de éstos era el anciano obispo Osio de Córdoba, que gozó de la especial confianza de Constantino y a quien por esta razón le fué concedida la presidencia del concilio. Constantino mismo estuvo presente, pero quiso que su presencia fuera comprendida sólo como garantía del transcurso ordenado de la gran reunión.

No poseemos actas de este primer concilio ecuménico, y no porque se hayan perdido, sino porque no existieron nunca. La tarea principal que se le había propuesto fué resuelta por él gracias a su famosa decisión dogmática en la figura del símbolo de la fe que lleva su nombre, y que fué el resultado de muchas negociaciones y deliberaciones habidas en sus sesiones públicas. Su texto era el siguiente:

Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo.

Mas a los que afirman: Hubo un tiempo en que no fué y que antes de ser engendrado no fué, y que fué hecho de la nada, o los que dicen que es de otra hipóstasis o de otra sustancia o que el Hijo de Dios es cambiable o mudable, los anatematiza la Iglesia católica. (D. 54.)

Por el texto se ve que el concilio aceptó la división en tres del símbolo del bautismo, pero que de la tercera parte sólo nombró el artículo sobre el Espíritu Santo. Su contribución especial consiste en los añadidos a su segunda parte, en los que se esforzó por determinar y precisar el sentido de las afirmaciones sobre Cristo Hijo de Dios. La expresión "homousios" era de suyo muy apropiada para ello. Pero era desventajosa la circunstancia de que la misma expresión había sido usada ya antes tanto por los gnósticos como por los monarquianos. Otra desventaja consistía en que el concilio usó como sinónimas y en el sentido de "esencia" dos palabras: "usía" e "hipóstasis", de lo cual podían resultar malentendidos, y de hecho resultaron. Pero la mayor desventaja era la tercera, a saber, la falta de una explicación y fundamentación más completa

de la decisión dogmática del concilio, falta que se hizo sentir muy pronto.

Decisivo para la aceptación del símbolo por parte del emperador fué el consentimiento del obispo Osio de Córdoba, e impuso también su voluntad a los obispos que no lo suscribieron por convicción interna. Sólo dos de ellos, Segundo de Ptolemais y Teonas de Marmárica, tuvieron la osadía de negar su firma. Fueron desterrados, junto con Arrio.

El concilio se ocupó también de algunos otros asuntos que se plantearon en la situación en que estaban. La convivencia de un número tan grande de obispos de las más diversas provincias eclesiásticas era también la mejor ocasión de regular una serie de urgentes cuestiones eclesiásticas de tipo práctico. El concilio lo hizo en sus veinte cánones, de los que ya han sido estudiados dos.

Cuando el concilio fué despedido por Constantino, al condenar la herejía de Arrio y elevar a dogma la doctrina de la igualdad esencial del Hijo y del Padre había dado un paso decisivo en la configuración del dogma trinitario. Pero pocos de los obispos que salieron de Nicea dejaban de estar convencidos de que el concilio habría de tener consecuencias desagradables. De hecho el niceno no había hecho más que presentar un programa. Desde la proposición de este programa hasta su plena realización y cumplimiento interno pasaron varios decenios, que pertenecen a los más movidos de toda la historia de la Iglesia católica.

3. Los partidos arrianos

Después de muy poco tiempo se vió que un número muy grande de obispos griegos no estaban dispuestos a reconocer la decisión dogmática del concilio. Este frente antiniceno recibió su carácter especial de la circunstancia de que fué creado por obispos que habían suscrito el símbolo niceno. Ahora bien, como la doctrina personal de Arrio estaba en clara contradicción con la conciencia creyente de la Iglesia precisada por el concilio niceno, pronto tuvo que surgir el proceso de división, que había de repetirse en todas las herejías posteriores como efecto de la postura espiritual subjetivista e individualista de la que ya habían nacido las primeras herejías en la era apostólica. Los partidos arrianos que fueron desarrollándose poco a poco pueden reducirse a tres:

1. El más extremo de ellos fué el partido de los arrianos totales, es decir, de aquellos antinicenos que perseveraron tenazmente en la doctrina de Arrio o la formularon más crudamente todavía. En las fuentes llevan diversos nombres. Desde el punto de vista objetivo se los llamó heterusianos (por la proposición: el Hijo tiene distinta esencia que el Padre), exucontianos (el Hijo fué creado de la nada), anhomeos (la esencia del Hijo no es igual que la del Padre). Otros tres nombres fueron sacados de los nombres de los tres jefes de este partido: eusebianos, eunomianos y aecianos, según los obispos Eusebio de Nicomedia y Eunomio de Kícico, y Aecio, diácono y maestro en Antioquía, que más tarde recibió también la consagración episcopal.

2. El segundo partido se reclutó entre los partidarios de los obispos que intentaron un acercamiento al símbolo niceno negando la diversidad de esencia entre el Padre y el Hijo afirmada por los arrianos estrictos y afirmando una semejanza de esencia entre Padre e Hijo. Se los llamó semiarrianos, es decir, medio arrianos, o desde el punto de vista de su doctrina, homeusianos. Sus cabezas fueron los obispos Basilio de Ancira, Eustatio de Sebaste, Eusebio de Emesa, en Fenicia, y Macedonio de Constantinopla.

3. Puede llamarse partido medio a los enemigos del niceno que rechazaron el arrianismo estricto y el semiarrianismo, pero quisieron eliminar todas las cuestiones metafísicas, proponiendo para ello la tesis de que Padre e Hijo son semejantes (homeismo), abandonando al parecer de cada uno el interpretar más concretamente tal semejanza. Su jefe primero fué el obispo Acacio de Cesárea, en Palestina. El racionalismo, común a los tres partidos, se manifiesta con suma claridad en este tercero.

Estos partidos representaron un fenómeno nuevo totalmente desconocido para la era de las persecuciones. Ninguno de ellos salió de los marcos constitucionales de la Iglesia católica; cada partido afirmaba, más bien, tener en propiedad la auténtica doctrina cristiana sobre el Hijo de Dios y pretendía imponerla dentro de la Iglesia. Dado el gran número de obispos que se repartieron los tres partidos, no se puede de suyo suponer que obraban contra un mejor saber. Precisamente la obstinación con que cada uno defendía su postura obliga a sospechar que no vieron como tales los errores que favorecieron, sino que estaban convencidos de que poseían la verdadera fe cristiana y estaban obligados a defenderla. Esto vale

sin límites de los secuaces de los jefes de partidos entregados a ellos con obediencia ciega. Pero entre los jefes hay que hacer alguna limitación. Entre ellos, a las disposiciones y actitudes intelectuales que inclinaban sus teorías en una determinada dirección se añadieron elementos anímicos de carácter muy desagradable. El orgullo espiritual, la ambición personal, el deseo de mando y la mentalidad servil, la carencia completa de amor cristiano los caracterizaban en más o menos grado y hacen de la mayoría de ellos caricaturas del obispo cristiano. Ante todo eran los portadores del espíritu mundano que al terminar la era de las persecuciones había penetrado en el santo recinto de la Iglesia Católica.

Dada la oposición en que los tres estaban respecto al concilio niceno y la rivalidad que reinaba entre ellos, tuvo que desarrollarse una enconada lucha, que sacudió profundamente a la Iglesia griega. El transcurso real de esa lucha no fué, sin embargo, determinado por los partidos arrianos, sino por el nuevo factor de la política eclesiástica, que estaba encarnado en los emperadores romanos convertidos al cristianismo.

4. La lucha arriana y sus estadios principales

El primer estadio bajo Constantino el Grande (330-337).

La lucha contra el niceno no habría sido posible, si el emperador Constantino hubiera permanecido en su actitud negativa frente a la herejía arriana. Dos circunstancias produjeron un cambio fatal en su política eclesiástica. La primera fué su insuficiente comprensión del asunto. ¿Cómo iba a lograr Contantino la interna convicción de que la decisión dogmática del concilio de Nicea era la única solución correcta sobre la cuestión de la relación entre Dios Padre y Cristo Hijo de Dios planteada por Arrio y sus partidarios ante el gran público, si había docenas de obispos que manifestaban la misma falta de comprensión para la cuestión de la idea cristiana de Dios, dándose por contentos con una solución superficialmente racionalista de ella? La otra razón se basó en sus relaciones amistosas justamente con los obispos que habían rechazado el símbolo niceno, en especial con el obispo Eusebio de Nicomedia, que desde el principio había tomado a Arrio bajo su protección y sólo en apariencia había aceptado la decisión dogmática de Nicea. En todo caso, transcurrieron cinco años hasta que los arrianos tuvieron la

osadía de declarar destituído—en un sínodo habido en su ciudad episcopal—a uno de los más destacados partidarios del concilio niceno, el obispo Eustaquio de Antioquía, sin ser llamados a rendir cuentas por el emperador (330).

Cinco años más tarde consiguieron que Constantino convocara un sínodo en Tiro (335) para investigar las acusaciones elevadas contra Atanasio, que era obispo de Alejandría desde el 328 y a quien habían conocido ya en el concilio de Nicea como a su más peligroso enemigo. Aunque tales acusaciones (injusta gravación de impuestos sobre su gran provincia eclesiástica, destrucción del cáliz de un sacerdote melitiano, asesinato del obispo melitiano Arsenio, incontinencia) fracasaron vergonzosamente en el sínodo, Constantino lo envió a Tréveris desterrado por vez primera.

Fué una gran ventaja para los arrianos el hecho de que entre sus enemigos hubo un obispo, Marcelo de Ancira, al que se pudo acusar con alguna razón de sabelianismo, porque su doctrina de la trinidad, orientada en puro sentido cosmológico, se acercaba a él. Dieron ocasión a Constantino de llamar a Constantinopla a los miembros del sínodo de Tiro. Cuidaron de que sólo sus partidarios aceptaran la invitación. El sínodo (336) declaró destituído a Marcelo, y Constantino lo envió al destierro. Al año siguiente creyeron los amigos de Arrio que ya había llegado el momento de que, reabilitados por el emperador, infligieran un golpe mortal a los nicenos. El poder de la muerte se interpuso entonces entre ellos y sus planes. Poco antes del término fijado murió Arrio de repente. Al año siguiente murió Constantino mismo después de haberse hecho bautizar por el cabecilla de los arrianos, Eusebio de Nicomedia.

Con ello entró en su segundo estadio la lucha político-eclesiástica.

Segundo estadio. Fortalecimiento del arrianismo bajo la protección del emperador Constancio (338-350).

Después de morir Constantino el Grande el destino del arrianismo dependía de la postura que adoptara Constancio, dominador del Oriente. Al principio pareció que no quería favorecer al arrianismo, pues permitió volver a sus sedes a los partidarios del concilio niceno que habían sido desterrados, especialmente a Atanasio. Pronto se puso, sin embargo, de parte de los arrianos, que aprovecharon su favor para destituir al arzobispo Pablo de Constanti-

nopla, partidario del concilio niceno (338-339). Pero se preocuparon especialmente de volver a alejar a Atanasio de su sede episcopal y alcanzaron su meta en el destierro de Atanasio dispuesto por Constancio el 10 de marzo del 340; por segunda vez exiliado, fué enviado a Roma. Intentaron incluso hacerlo sospechoso en la curia papal para que Occidente se apartara de él por propia iniciativa. Pero el papa Julio I, en un sínodo del año 341, se expresó a favor de Atanasio y de Marcelo de Ancira, a favor del último en razón de una profesión de fe que permitía una interpretación ortodoxa. La réplica ocurrió en el mismo año en un sínodo de Antioquía con ocasión de la consagración de la iglesia "dorada", cuya construcción había sido comenzada por Constantino el Grande. Atanasio fué de nuevo declarado destituído. En el mismo sínodo se promulgaron a la vez, junto a veinticinco cánones de contenido jurídico-eclesiástico, no menos de cuatro profesiones de fe, propuestas por diversas partes y aprobadas por el sínodo. Su contenido muestra que ya entonces intervino en su formación el segundo partido arriano, pues todas se acercan al símbolo de Nicea, callando, sin embargo, la expresión *homousios,* sin sustituirla por la expresión *homeusios.* La cuarta fué determinada por el emperador Constante, que fué comprometido en el asunto por la presencia de los desterrados en Occidente. En esta profesión era incluso condenado expresamente el arrianismo estricto. Constante no se dejó prevenir a favor de los arrianos por la delegación de cuatro obispos, que llevaron este símbolo a Tréveris. A ruegos del papa Julio y de los obispos Máximo de Tréveris y Osio de Córdoba, se dirigió a su hermano y consiguió su aprobación para tener un gran sínodo en Sárdica (la actual Sofía) que debía restaurar la paz de la Iglesia.

El sínodo de Sárdica, cuya presidencia tuvo Osio de Córdoba, y en el que estuvo representado el papa Julio por dos presbíteros, comenzó su trabajo en el otoño del 343 con una cuidadosa investigación de las acusaciones contra Atanasio, Marcelo de Ancira y el obispo Asclepas de Gaza, que también había sido destituído antes por los arrianos. Se convenció de la futilidad de tales acusaciones y restituyó sus derechos a los obispos. Los sucesores que habían ocupado sus puestos fueron declarados simultáneamente ilegítimos.

Respecto a la cuestión dogmática mantuvo una sabia reserva. Rechazó la proposición de hacer una nueva decisión dogmática y confirmó el símbolo niceno. La supuesta fórmula dogmática sardicense no es más que un proyecto, elaborado probablemente por el

obispo Osio de Córdoba y el obispo Protógenes de Sárdica. El sínodo hizo bien en no apropiarse este proyecto, ya que padecía de graves faltas de claridad. Se dedicó preferentemente a cuestiones de disciplina eclesiástica y promulgó en latín y griego una serie de cánones, de los cuales varios tuvieron un efecto duradero.

El sínodo no consiguió la meta de la restauración de la paz de la Iglesia, porque los obispos de mentalidad arriana se apartaron del sínodo general tan pronto como se dieron cuenta de que su comportamiento contra Atanasio y Marcelo iba a ser objeto de una nueva investigación. Publicaron una encíclica llena de insultos a los personajes dichos. Publicaron a la vez una profesión de fe que en lo esencial coincidía con la cuarta fórmula del sínodo de Antioquía del año 341, añadiendo varios anatemas que manifiestan instructivamente la confusión que reinaba en ciertos círculos; pues condenaban, entre otros, a aquellos que afirmaban que había tres dioses, o que antes de la creación del mundo no había existido ni un Cristo ni un Hijo de Dios o que Cristo mismo era el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Al año siguiente (344) Constancio convocó un sínodo en Antioquía, en primer lugar para hacer destituir al obispo de Antioquía, que había tratado de modo indigno a los delegados del sínodo de Sárdica enviados al emperador. Este sínodo promulgó también una "prolija" profesión de fe en la que aparece la fórmula de que el Hijo es en todo semejante al Padre. En ella se ataca también, sin decir su nombre, a Atanasio, por haber propuesto la tesis de que el Padre no produjo al Hijo por su voluntad (como a las demás criaturas), sino que lo engendró de su naturaleza. Con ello se atribuiría a Dios una coacción involuntaria.

Los miembros del sínodo pudieron presentarse como los salvadores de la verdadera fe cristiana al llamar la atención sobre Fotino, discípulo del obispo Marcelo de Ancira, que, como obispo de Sirmio, defendía opiniones sobre Cristo muy próximas a las del obispo Paulo de Samosata.

Algún tiempo después de este sínodo Constancio se vió obligado a tener en cuenta la rehabilitación del obispo Atanasio por el sínodo de Sárdica y a permitirle la vuelta a Alejandría. Atanasio pudo, por tanto, hacer una entrada triunfal en su ciudad episcopal el 9 de febrero del 356. Sus enemigos tuvieron que someterse a esta humillación, pero inmediatamente se propusieron arrojar nuevamente de su puesto a tan odiado varón. Sin embargo, Constancio se apartó los años siguientes de las cuestiones eclesiásticas para aten-

der a la guerra contra los persas hasta que el asesinato de su hermano Constante lo convirtió en dominador único.

Tercer estadio. El arrianismo en la cumbre de su poder.

La intención de Constancio de extirpar la fe del concilio de Nicea se manifestó claramente incluso antes de que venciera al usurpador Magencio. Ya el año 351 dió ocasión a un sínodo en Sirmio en el que los enemigos principales del concilio niceno, después de destituir al obispo Fotino, propusieron la llamada primera fórmula sírmica. Era igual que la profesión de fe de Antioquía del año 344, pero fué aumentada con un apéndice de 27 anatemas contra otras tantas tesis heréticas. Estas tesis nos dan una visión de la confusión dogmática todavía más amplia que los anatemas del sínodo de Antioquía (344). Después de la caída de Magencio (que se suicidó en agosto del 353, después de la derrota de su ejército), Occidente, en el que hasta entonces había dominado la fe nicena, fué arrastrado a la lucha político-eclesiástica, como se ve al estudiar el arrianismo en Occidente. Como el emperador no consiguió separar al Occidente de Atanasio, trató de apoderarse de él mismo el 9 de febrero del 356. El intento fué hecho fracasar por los amigos de Atanasio, que lo pusieron a seguro. Su destierro duró hasta el fin del imperio de Constancio y poco más o menos un año más.

A su sede fué elevado el capadocio Jorge, que emprendió un régimen de terror y cuya crueldad buscaba semejantes. Estos arrianos estrictos propusieron el año 357 en un sínodo habido en Sirmio, donde se encontraba entonces Constancio, la llamada segunda fórmula sírmica, que rechazaba tanto la fórmula nicena como el homeusianismo y fué adoptada por un sínodo de Antioquía (358), mientras que al mismo tiempo en Ancira los semiarrianos exponían en un extenso escrito sinodal su doctrina sobre la semejanza esencial entre el Padre y el Hijo. Una misión de este sínodo enviada a la corte imperial logró ganar para él a Constancio. En el mismo año (358) convocó el emperador el tercer sínodo de Sirmio. Pero la tercera fórmula sírmica no es un símbolo nuevo. Según la noticia del historiador de la Iglesia Sozomeno, el sínodo reunió hábilmente símbolos anteriores y decisiones dogmáticas contra herejes manifiestos, como Paulo de Samosata y Fotino, y el símbolo de la fe del sínodo de Antioquía del año 341 en un solo libro *(tomos)*, excluyendo, naturalmente, el símbolo del concilio niceno. Ahora

bien: como este sínodo había propuesto cuatro profesiones de fe, no se sabe a cuál de ellas se refiere en este lugar Sozomeno, que es el único que cuenta tales hechos. Pero la cuestión puede dejarse a un lado, porque ninguna de ellas es positivamente arriana. Son reducciones del niceno que excluyen las dos expresiones "de la esencia del Padre" y "esencialmente igual". En su tendencia están, sin embargo, igualmente dirigidas contra el concilio niceno. El emperador concibió entonces el plan de reunir contra el concilio niceno en un gran sínodo en Nicomedia a los dos partidos arrianos que se habían formado mientras tanto, los anhomeos y los semiarrianos. Pero como esta ciudad había sido afectada el 9 de agosto de 358 por un gran terromoto, decidió que fuera Nicea el lugar de la reunión. En el escrito convocatorio encontró por vez primera el cesaropapismo una clara formulación. El emperador mandaba a todos los obispos de su inmenso imperio o acudir personalmente, o, si eran ancianos o achacosos, hacerse representar. El sínodo debía informarle de sus decisiones enviando a su corte diez occidentales y diez orientales, "para que él supiera si se habían entendido según la Sagrada Escritura y decidieran según su propio entender lo que debía ocurrir". Pero los anhomeos le sugirieron, por miedo, que los nicenos y los semiarrianos se unirían contra ellos y que era más conveniente y menos costoso para el fisco romano reunir a los orientales en Oriente y a los occidentales en Occidente. Así se llegó al doble sínodo de Rímini y Seleucia de Isauria el año 359.

Ahora bien: para llegar a una condenación del arrianismo estricto, que pudiera ser promulgada independientemente por ambas mitades del sínodo se encontró una salida que caracterizaba la situación. En la corte del emperador se decidió proponer a ambos sínodos una fórmula dogmática acabada que no tenían más que admitir. La fórmula fué convenida por los obispos dirigentes de ambos partidos el 22 de mayo del 359 y confirmada por el emperador. Este documento, llamado cuarta fórmula sírmica, da la peor idea de su carácter en cuanto hombres y de su convicción en cuanto cristianos. Para poder valorar exactamente toda la pobreza de esta profesión de fe hay que conocer por lo menos el texto de sus principales proposiciones. Dicen así:

"Creemos en un solo y verdadero Dios Padre... y en un solo Unigénito Hijo de Dios... Dios de Dios, semejante al Padre que lo ha engendrado, según la Sagrada Escritura, cuya generación no conoce nadie más que el Padre que lo ha engendrado... Sobre la palabra usía (esencia), en vista de que fué usada por los Padres ingenuamente, pero no fué entendida por el pueblo,

escandaliza, y como tampoco está en la Sagrada Escritura, determinamos que debe ser suprimida y que en el futuro no debe haber ninguna mención de la usía respecto a Dios, porque la Sagrada Escritura jamás menciona la palabra usía en relación al Padre y al Hijo. Pero que el Hijo es en todo semejante al Padre lo afirmamos como lo dice y enseña la Sagrada Escritura."

Por este texto se ve que sus autores intentaron encontrar una fórmula que ocultara en lo posible sus internas oposiciones y a la vez pareciera apropiada para unificar las diversas direcciones de los dos sínodos por lo menos en apariencia. Para alcanzar esta meta los arrianos estrictos sacrificaron su convicción. Lo hicieron porque el emperador se lo pidió y con ello dieron pruebas de su poca honradez. El sacrificio hecho por los semiarrianos fué menor, pues la fórmula de que el Hijo de Dios era en todo semejante al Padre les permitía extender también a su esencia tal semejanza. Pero también contra ellos tiene razón el reproche de poca honradez, pues obraron contra su convicción al consentir la prohibición de la expresión "usía".

El sínodo de los occidentales en Rímini tuvo lugar primero. Sus actas se han perdido. Pero algunas noticias aisladas y diversas relaciones nos informan suficientemente de su transcurso. Fué celebrado por unos cuatrocientos obispos y la enorme mayoría estaban de acuerdo con el concilio niceno. Esta mayoría rechazó la cuarta fórmula de Sirmio propuesta por los obispos de la corte Valente y Ursacio, apoyándose en el símbolo niceno. Cuando, además, exigieron a Valente y a sus partidarios condenar el arrianismo y los destituyeron al negarse a ello, ocurrió la separación entre los nicenos y los antinicenos. Desde Rímini fueron enviadas, por tanto, no una, sino dos delegaciones al emperador, que estaba entonces en Constantinopla con el fin de preparar la guerra contra los persas. La delegación arriana, a cuya cabeza se pusieron Ursacio y Valente, llegó primero a Constantinopla y fué recibida por el emperador con la mayor condescendencia. Cuando llegó la delegación de los nicenos, constituída por jóvenes e inexpertos obispos, el emperador sabía ya que el sínodo de Rímini no había aceptado la cuarta fórmula de Sirmio. Los envió a Adrianópolis, donde debían esperar a que él tuviera tiempo de oírlos. No lo tuvo, sino que los llevó, en compañía de los obispos cortesanos Valente y Ursacio, a la pequeña ciudad de Nicea, donde les fué propuesta una nueva profesión de fe que favorecía al arrianismo todavía más que la fórmula de Sirmio. Sólo contenía la expresión "semejante", sin añadir "en todo". A la prohibición de la palabra "usía" añadía además la condena-

ción de la palabra "hypóstasis". Atemorizados y enervados por amenazas y molestias los obispos de la malhadada delegación estuvieron al fin dispuestos a suscribir la fórmula de Nicea. Entonces pudieron volver a Rímini, donde al principio no fueron admitidos por el sínodo a la comunidad de la Iglesia. Pero con ellos habían regresado también los obispos cortesanos Valente y Ursacio para trabajar a los obispos en la intención del emperador. Este había dado además al prefecto Taurus el encargo de no dejar volver a los obispos a sus ciudades hasta que no hubieran suscrito la fórmula de Nicea y desterrar inmediatamente a los quince recalcitrantes para dar ejemplo. Dirigió incluso un escrito de propia mano al sínodo en el que exigía imperiosamente la condenación de las expresiones "usía" y "homousios". El número de los que se oponían fué, por tanto, decreciendo continuamente hasta que se redujo a veinte, pero todos tuvieron que pasar por las horcas caudinas. Para quebrar su resistencia les fué graciosamente concedido, en vista de que los demás medios fracasaron, hacer los añadidos que quisieran a su firma. En ello vieron una salida para tranquilizar su conciencia y dieron su firma. Con ello había sido conseguida la intención del emperador. El sínodo había cumplido su voluntad. Los humillados obispos pudieron abandonar Rímini. No hay noticias sobre los sentimientos con que volvieron a sus episcopados. Pero no es difícil adivinarlos.

El sínodo de Seleucia tuvo lugar en septiembre. El número de los miembros del sínodo, cuyas actas también se han perdido, no llegó más allá de unos ciento sesenta obispos, que se dividían entre los dos partidos arrianos y el niceno. Los semiarrianos constituían gran mayoría y los nicenos una minoría pequeña.

También a este sínodo había enviado Constancio un escrito, que le mandaba tratar primero las cuestiones de fe y en segundo lugar poner en orden las diferencias personales entre cada uno de los obispos. El arrianismo estricto se manifestó aquí con más crudeza que en los anteriores sínodos. Sus partidarios exigieron la expresa condenación del concilio niceno y la proposición de una nueva profesión de fe. Como esta exigencia fué rechazada por la mayoría, el obispo Acacio de Cesárea (Palestina) vió una oportunidad y sorprendió al sínodo en la tercera sesión leyendo una nueva declaración dogmática que, después de rechazar por igual el homousianismo, el anhomeísmo y el homeusianismo, proponía el homeísmo, concretando que la semejanza del Hijo con el Padre no se refería a la esencia del Hijo, sino a su voluntad. Pero las discusiones no

llevaron a ningún resultado. El representante del emperador, el ministro Leonas, declaró, por tanto, disuelto el sínodo después de la cuarta sesión, diciendo que el emperador lo había enviado a un sínodo para unificar opiniones y no para oír inútiles charlatanerías. Sin embargo, la mayoría volvió a reunirse, pero no para continuar las charlatanerías, sino para procesar a los cabecillas de los anhomeos y destituirlos. Al final el sínodo eligió, como le había sido mandado, una delegación de diez obispos que envió al emperador. Después de su llegada a Constantinopla, donde pronto estuvieron también los enviados del sínodo de Rímini después de suscribir la fórmula de Nicea, el emperador tomó el asunto en sus manos. Se manifestó tanto contra el arrianismo estricto como contra el semiarrianismo, y en la noche del 31 de diciembre del 359 logró que la fórmula de Nicea fuera suscrita por los enviados de ambos sínodos. Desde este momento vale la conocida expresión de San Jerónimo: "Todo el mundo romano gritó sollozando y se admiró de ser arriano". Un sínodo habido en la primera semana del año 360 por los acacianos, que se consideraban dueños de la situación, sancionó lo ocurrido al condenar, como en Seleucia, al concilio niceno y a los partidos del anhomeísmo y del homeusianismo y elevar a dogma el homeísmo. Destituyó tanto al diácono Aecio, cabeza de los anhomeos, como al obispo Basilio de Ancina, cabeza de los semiarrianos, y obtuvo la aprobación del emperador para todas sus resoluciones. La nueva fe que pareció vencer definitivamente al concilio niceno no fué, por tanto, el arrianismo de Arrio, sino el racionalismo del emperador Constancio.

Pero Constancio no disfrutó largo tiempo de su victoria. Murió el 3 de noviembre del 361, y con su muerte se vino abajo toda su obra político-eclesiástica.

Cuarto estadio. El intermedio de Juliano el Apóstata y Joviano. La reaparición de la lucha bajo el emperador Valente.

El indigno espectáculo que ofrecía la lucha arriana desde hacía treinta años apenas pudo quedar sin influencia en el apartamiento de Juliano del cristianismo. El hecho de que derogara todos los decretos de destierro contra los obispos fué ya interpretado por sus contemporáneos como resultado de su deseo de que, al liberar a los partidos que luchaban entre sí, se arruinara el cristianismo. Sin embargo, tuvo que vivir lo contrario en la corta época de su gobierno. Atanasio, que pudo volver a Alejandría el 21 de febre-

ro del 362, se dió cuenta de que la unión del episcopado era una exigencia del momento. En el sínodo que celebró en Alejandría inmediatamente después de su vuelta impuso la decisión de que los obispos que formaban la facción de los cabecillas antinicenos podrían permanecer en sus sedes si abjuraban la herejía arriana y aceptaban el concilio niceno. Cientos de obispos se confesaron entonces partidarios de la fe nicena. Pronto vió Juliano que Atanasio estorbaba sus planes, y el 24 de octubre del mismo año lo desterró por cuarta vez. Prestó incluso su apoyo a los arrianos estrictos, de forma que pudieron prepararse a remediar su derrota en Constantinopla. En un sínodo habido en Antioquía fué anulada la destitución de Aecio y le fué conferida la consagración episcopal (362).

La muerte de Juliano creó una nueva situación, pues su sucesor Joviano llamó del destierro a Atanasio el 5 de septiembre del 363 y le pidió una exposición escrita de la fe cristiana en Dios para poder lograr un punto de vista seguro. Atanasio se la dió bajo la forma del escrito sinodal del sínodo reunido por él en Alejandría que se ha conservado hasta nuestros días. En él aducía el argumento de que el concilio niceno contenía la verdadera fe predicada desde siempre por la Iglesia y ahora atacada por un pequeño número de enemigos. Joviano se libró de los partidos arrianos que lo acosaban, observando que no era amigo de discusiones teológicas y que prefería la doctrina nicena a todas las demás. El taimado y astuto Acacio sacó inmediatamente las consecuencias de esta postura del nuevo emperador; en el mismo año 363 celebró en Antioquía un sínodo con el obispo Melecio de Antioquía, y en él fué reconocido expresamente el concilio niceno. La falta de honradez, que se le había convertido en segunda naturaleza le decidió, sin embargo, a interpretar el concilio niceno en sentido semiarriano en el escrito sinodal que envió al emperador.

Pero la situación favorable a los nicenos creada por la actitud de Joviano terminó unos meses más tarde a consecuencia de su muerte prematura y muy probablemente violenta (16 de febrero del 364). La elevación del general Valentiniano I a emperador no fué la causa de este nuevo cambio (era partidario del concilio niceno); lo fué la circunstancia de que su hermano Valente, a quien él entregó el imperio sobre la mitad oriental poco después de su elevación al imperio, era enemigo del niceno. De nuevo volvieron los días de Constancio con todas sus violencias contra los nicenos. Pronto pudo sentir Atanasio el cambio de situación. Valente lo

desterró por quinta vez el 5 de octubre del 365. Pero esta vez surgió en Alejandría una resistencia tan grande contra la medida del emperador, que éste creyó prudente permitir que Atanasio volviera a Alejandría el 1 de febrero del 366. A diferencia de Constancio, Valente, bajo la influencia del obispo Eudosio de Constantinopla, se puso de parte de los arrianos estrictos o anhomeos. Los semiarrianos fueron también perseguidos. Cuando aparecieron ante el emperador en Heraclea los enviados del sínodo de Lámpsaco (365), en el que habían sido declaradas inválidas las decisiones del sínodo de Constantinopla y renovada la doctrina del homeusianismo, se les exigió entrar en comunidad eclesiástica con el obispo de Constantinopla, el arriano estricto Eudosio, y fueron condenados por negarse a ello. Para poder afirmarse los semiarrianos intentaron, por tanto, entrar en comunidad eclesiástica con los occidentales, y lo lograron bajo el papa Liberio, como luego veremos. A la vuelta de su delegación el emperador Valentiniano y el papa Liberio en el año 367 quisieron profesar el símbolo del niceno en un gran sínodo en Tarso. Pero este sínodo fué prohibido por Valente. Cuando Atanasio murió, el 2 de mayo del 373, los arrianos volvieron a apoderarse de su sede y expulsaron a su legítimo sucesor, Pedro. También en Asia Menor pudieron destituir a los obispos que se habían declarado nicenos en un sínodo celebrado en Ancira.

Estas circunstancias duraron hasta la muerte del emperador Valente, que cayó el 9 de agosto del 378 en lucha contra los godos. Con él perdió el arrianismo su último protector imperial. El emperador Graciano, que había sucedido en Occidente a su padre, Valentiniano I (365), y que entonces se convirtió en dominador único, publicó inmediatamente un edicto religioso por el que destruyó la obra político-eclesiástica de Valente. Derogó todos los decretos de destierro y proclamó la libertad religiosa en todo el imperio romano, excluyendo únicamente a los maniqueos, a los fotinianos y, cosa significativa, a los arrianos estrictos. Entonces se dividieron los semiarrianos. Unos se confesaron por última vez en un sínodo celebrado en Antioquía de Karia (378) a favor del homeusianismo, condenando el concilio niceno, mientras que otros se pasaron al concilio niceno. El 19 de enero del 379 Graciano nombró al general Teodosio corregente y le dejó la mitad oriental del imperio. Con él obtuvo Oriente el dominador que iba a dar la victoria al concilio niceno.

5. La aclaración de la definición dogmática nicena por los teólogos de la iglesia. Extensión de la controversia dogmática al Espíritu Santo

Pero Teodosio el Grande no fué más que el factor externo de la victoria de la fe nicena. Mucho más importante fué su factor interno: el trabajo intelectual de los teólogos de la Iglesia católica que aclararon el sentido y significación de la expresión "homousios", fijaron los conceptos que tuvieron que ser creados para captar intelectualmente el contenido de las idea trinitaria de Dios, demostraron la interna inconsistencia de las tesis arrianas y, finalmente, dieron fundamentación bíblica y racional al decreto dogmático de Nicea.

El primero de ellos fué el tantas veces nombrado Atanasio, obispo de Alejandría, a quien la Iglesia griega distinguió más tarde con el título de "padre de la ortodoxia". Los arrianos de todos los matices vieron en él a su principal enemigo y no perdonaron ningún medio para perderlo. Tuvo que sufrir nada menos que cinco destierros, pero ninguno de ellos pudo romper su resistencia. Contra sus enemigos se defendió en una serie de escritos apologético-polémicos, que representan para nosotros las fuentes principales de un conocimiento fidedigno del caos de doctrinas arrianas. Expuso su doctrina positiva en amplios escritos a los amigos y compañeros de pensamiento, así como en escritos dogmáticos que nos dan a la vez una visión de los argumentos totalmente racionalistas y sofistas de los arrianos. Su mérito principal está en haberse atenido a la profesión de fe nicena. En la primera mitad del siglo IV fué el único entre los numerosos obispos griegos que defendió literariamente al concilio niceno.

El trabajo teológico de Atanasio no significó, sin embargo, más que el principio de la aclaración del niceno, que alcanzó su punto culminante gracias a los tres capadocios, Basilio de Cesárea en Capadocia, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, que eran una generación más jóvenes que el padre de la ortodoxia. Cuando llegaron a ser adultos no sólo habían alcanzado su desarrollo completo los partidos arrianos, sino que había aparecido un nuevo partido, llamado de los "pneumatómacos", es decir, enemigos del Espíritu Santo.

Era de esperar que, más pronto o más tarde, fuera mezclada en la controversia eclesiástico-dogmática la tercera persona que era juntada en unidad con el Padre y con el Hijo en el símbolo del

Bautismo: el Espíritu Santo. El primero que lo hizo después del año 360 fué el obispo Macedonio de Constantinopla, que desde el punto de vista del semiarrianismo llegó a la idea de que el Espíritu Santo era la primera y más noble creatura del Hijo. En el sínodo de Alejandría del año 362 San Atanasio tomó también postura contra esta nueva herejía. Pero Macedonio encontró gran eco entre los semiarrianos, y especialmente entre sus jefes principales, el obispo Basilio de Ancira y el obispo Maratonio de Nicomedia, que había sido diácono suyo. De Macedonio y Maratonio recibieron los partidarios de esta doctrina el nombre de macedonianos y maratonianos.

En el momento en que empezaron su trabajo teológico de investigación los capadocios, el objeto de la controversia eclesiástica no era, por tanto, sólo el problema de la relación entre el Padre y el Hijo, sino que se había planteado con toda claridad la cuestión trinitaria, de la que el anterior problema no había sido más que una parte, y exigía una solución rápida. Esta situación fué el presupuesto del adelanto de la teología de los capadocios sobre la de Atanasio. Una segunda condición previa para ello fué su alejamiento especial del principal escenario del caos arriano en el que apenas estuvieron mezclados. Sólo Gregorio de Nisa fué expulsado algún tiempo de su ciudad episcopal, pero pudo regresar a ella al morir el emperador Valente. Pudieron, por tanto, dedicarse a sus tareas eclesiásticas, a su trabajo teológico de investigación y a su actividad literaria sin las dificultades y molestias que en tanto grado tuvo que padecer Atanasio. Los tres intervinieron en las discusiones dogmáticas: Basilio con sus escritos contra Eunomio y sobre el Espíritu Santo y con varias de sus cartas; Gregorio Nacianceno con sus cinco llamados sermones teológicos; Gregorio de Nisa con una serie de pequeños tratados y especialmente con su amplio escrito contra Eunomio. Este consta propiamente de dos escritos, uno de los cuales se dirige contra la respuesta dada por Eunomio al escrito polémico de Basilio el año 378, y que no había podido ser refutado por éste, mientras que el otro criticaba la profesión de fe propuesta por Eunomio al emperador Teodosio el año 383.

Todos los partidos arrianos trataron de demostrar que sus doctrinas estaban de acuerdo con la Escritura. Del Antiguo Testamento sólo pudieron citar un texto del libro de los Proverbios (8, 22): "Al principio de sus caminos El me creó (Sabiduría)." Siguiendo el ejemplo de Arrio, citaban especialmente numerosos textos de los evangelios (*Mt.*, 13, 32; *Io.*, 5 19. 24; 14, 28; 16, 4; 20, 17),

que decían de Cristo cosas bajas e indignas de Dios. El texto de los Proverbios causó a los capadocios algunos quebraderos de cabeza, porque no conocían el hebreo; pero en sus escritos alegaron la demostración consecuente de que los textos evangélicos en cuestión no se referían al Logos e Hijo de Dios, sino a la naturaleza humana asumida por el Logos. Su mérito principal fué, sin embargo, la fundamentación positiva de la doctrina trinitaria de la Iglesia sobre la base del niceno, fijando el concepto "usía" para la esencia de la divinidad y el de "hypóstasis" para los tres poseedores personales de la esencia divina y además la concisa fórmula: "una esencia en tres "hypóstasis" (= personas)". A ellos y a sus partidarios, entre los que descuella el obispo Anfiloquio de Iconio por sus escritos, se los llamó neonicenos. Esta denominación tiene su justificación. Pero no debe ser entendida en el sentido de que entre los viejos nicenos y los neonicenos haya una oposición objetiva; la discrepancia entre ellos es de carácter formal y consiste en que en los neonicenos es destacada la distinción entre las tres divinas Personas con más fuerza que la unidad de la esencia divina.

A Basilio, que más tarde recibió el sobrenombre de "Magno", no le fué concedido ver el fruto de su trabajo. Murió el 1 de enero del 378, poco antes de que Teodosio I asumiera el gobierno de la parte oriental del imperio romano (19 de enero del 379).

6. Victoria final del niceno y fijación del dogma trinitario en el concilio de Constantinopla (381)

La interna debilidad del arrianismo se manifestó tan pronto como perdió la protección del poder secular.

Ya antes de su nombramiento de emperador había sido Teodosio I partidario de la fe nicena. Al obtener la dignidad imperial se decidió también por razones políticas a hacerla reconocer universalmente. Antes de llegar a Constantinopla exigió ya profesarla a los habitantes de su territorio imperial. Ya a fines del año 379 se reunieron 146 obispos en Antioquía y profesaron la fe nicena. En la misma Constantinopla sonó la hora final del dominio arriano. La comunidad ortodoxa, que no había tenido obispo propio desde el año 350, excepto el corto gobierno de Evagrius (368-369), eligió en el mismo año administrador episcopal a Gregorio Nacianceno. Al llegar a Constantinopla encontró todas las iglesias de la capital en manos de los arrianos. Un pariente le ofreció su casa, que Gre-

gorio consagró iglesia con el esperanzador nombre de Anastasia (= iglesia de la Resurrección). Todavía tuvo que sufrir la desilusión de que su supuesto amigo Máximo, a quien él había recibido como compañero de casa y de mesa y a quien había dedicado un discurso de elogio, que se conserva, se hiciera nombrar obispo de Constantinopla a espaldas suyas y protegido por el obispo Pedro de Alejandría. Pero cuando Teodosio entró en Constantinopla aquel otoño lo desterró, junto con el obispo arriano Demófilo; obligó a los arrianos a entregar todas las iglesias a los nicenos y acompañó personalmente hasta la iglesia de los Apóstoles a Gregorio, donde fué entronizado por el obispo Melecio de Antioquía.

Después de regular la situación eclesiástica en Constantinopla, Teodosio convocó un concilio en Constantinopla para hacer reconocer la fe nicena en todo su imperio. Originalmente no fué más que un sínodo general de Oriente, pero más tarde recibió el rango de segundo concilio ecuménico, es decir, universal, aunque no tomó parte ningún occidental ni estuvo representado en él el papa Dámaso. El número de sus miembros llegó a 150 obispos. Como del concilio de Nicea, tampoco de éste hay actas. Sólo tenemos de él su símbolo de la fe y algunos cánones, de los cuales ya conocemos los más importantes. La profesión de fe y el primer canon pertenecieron probablemente al "tomos" del concilio, es decir, a una amplia exposición de la doctrina trinitaria que, por extraño que parezca, se ha perdido. En la Edad Moderna fué negado incluso el símbolo de la fe del sínodo de Constantinopla. Pero tal opinión debe ser tenida como absurda, pues está en contradicción con toda la situación de entonces, que no podría ser explicada sin una nueva formulación de la fe.

El concilio tomó como modelo el símbolo de Nicea, ya que revistió su decisión dogmática en la forma de una profesión de fe que más tarde ha sido con razón llamada nicenoconstantinopolitana. En el texto de su confesión se ajusta estrechamente al símbolo de Nicea. Sólo se distingue de él esencialmente por la adición de los artículos de la Iglesia, una, santa y católica; de un solo Bautismo para perdón de los pecados, de la resurrección de los muertos y de la vida eterna. La adición, tomada del antiguo símbolo del bautismo, a las afirmaciones del concilio niceno sobre Jesucristo Hijo de Dios: "cuyo reino no tendrá fin", está dirigida contra Marcelo de Ancira, que había negado la eternidad del reino de Cristo. Más importante es la adición al artículo sobre el Espíritu Santo, pues trasciende el concilio niceno en un punto esencial.

Dice así: "creemos en el Espíritu Santo, Señor y Vivificador, que procede del Padre, que, junto con el Hijo, es adorado y glorificado". Con ello fué condenada la herejía de los pneumatómacos, nacida después del concilio niceno. Es muy digna de observación la circunstancia de que el concilio se atuvo estrictamente en esta adición al estilo del símbolo del bautismo, evitó aceptar la fórmula elaborada por los neonicenos y prefirió expresar la íntima relación del Espíritu Santo con Dios Padre con las palabras del Evangelio de San Juan. En el primer canon determinó expresamente que la profesión de fe de Nicea no podía ser derogada, sino que debía permanecer en vigor, y condenó todas las herejías opuestas a ella: a los eunomianos o anhomeos, a los eudosianos o arrianos estrictos y a los semiarrianos o pneumatómacos por una parte, y por otra a los sabelianos, marcelianos y fotinianos.

Después del concilio del 381 se celebraron en Constantinopla otros dos sínodos, el primero de los cuales (382) protestó su comunidad de fe con los obispos de Occidente reunidos en Roma y manifestó su profesión de la fe nicena. Sus explicaciones sobre la fe trinitaria trascienden la profesión dogmática del concilio del 381; pues Padre, Hijo y Espíritu Santo están en ella unidos como la divinidad, poder y esencia en tres hipóstasis o personas perfectas, excluyendo tanto la herejía de los sabelinos, que confundían las hipóstasis y negaban con ello las características de cada una, como la blasfemia de los eunomianos, arrianos y pneumatómacos, que dividía la esencia o la naturaleza de la divinidad y a la tríada increada esencialmente igual y del mismo nombre añadía una naturaleza nacida o creada más tarde o incluso ajena.

El segundo sínodo (383) fué motivado por la circunstancia de que los partidarios del arrianismo intentaron de nuevo hacer valer sus opiniones heréticas. Teodosio I lo convocó en la esperanza de unir los partidos por discusiones orales. Pero cuando se vió que los partidos enemigos no se ponían jamás de acuerdo entre sí, les exigió a todos, tanto a los ortodoxos como a sus enemigos, presentarle sus profesiones de fe por escrito. El emperador tomó nota de ellas y las rompió todas, excepto la ortodoxa, porque las demás introducían una oposición en la santa tríada. De tales profesiones de fe sólo se ha conservado la del obispo Eunomio de Kícico. Expresa muy claramente que sólo el Padre es propiamente Dios. El Hijo es su criatura y el Espíritu Santo, a su vez, es la mayor, mejor y más bella creatura del Hijo Unigénito.

Desde aquí cae una clara luz sobre la afirmación del concilio

del 381, de que el Espíritu Santo procede del Padre. Es sabido que más tarde se convirtió en una de las principales razones de la Iglesia bizantina contra la doctrina latina de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (la partícula *filioque*) la afirmación de que entonces había sido declarado dogma que el Espíritu Santo procedía sólo del Padre. A ello sólo pudo llevar el desconocimiento de la situación histórica del año 381. Entonces no se trataba de la cuestión de si el Espíritu Santo procedía sólo del Padre o del Padre y del Hijo, sino que el concilio destaca su procedencia de Dios Padre para rechazar eficazmente la afirmación de los arrianos estrictos y de los pneumatómacos de que el Espíritu Santo era creatura del Hijo.

El sínodo del 383 fué el último que se ocupó del arrianismo. Desde entonces no se vuelve a hablar en las fuentes del arrianismo en la Iglesia griega.

El concilio de Constantinopla del año 381, junto con los dos sínodos que lo siguen, significa, por tanto, el punto final de la primera de las grandes cuestiones dogmáticas que preocupó sobre todo a la Iglesia griega durante unos doscientos años. Su presupuesto era la fe primitiva de la Iglesia en la divinidad de Jesucristo. Su motivo fué la aparente incompatibilidad de esta fe con el monoteísmo proveniente del judaísmo. Su dificultad estribaba en la misma fe eclesiástica que trascendía las fuerzas naturales de la razón humana. Su investigación fué condicionada por los factores internos y externos que acabamos de exponer. Su solución, por fin, fijó las características de la idea cristiana de Dios frente a la idea romano-pagana y a la judía. Las tres magnitudes del símbolo primitivo no son tres divinidades distintas por naturaleza. En ello está su elevación sobre todas las representaciones paganas de Dios y de los dioses. Pero estas tres magnitudes tampoco son tres funciones diversas del Dios unipersonal, sino tres poseedores de la única esencia divina. En ello está su elevación sobre el rígido monoteísmo de los judíos. Esta idea de Dios trasciende las fuerzas naturales de la razón humana, que, aunque puede llegar al convencimiento de la existencia del Dios supramundano, de su espiritualidad y de su propiedad de creador y conservador del universo, no puede asomarse por sí misma a la vida intradivina. La idea cristiana de Dios da a toda la humanidad el conocimiento de Dios más alto que los hombres pueden alcanzar sobre la tierra; pues nos enseña a conocer al Dios vivo, mientras que los mayores filósofos precristianos no conocieron más que un Dios abstracto.

CAPITULO IV

CONFIGURACIÓN DEL DOGMA CRISTOLÓGICO

A la fijación eclesiástica del dogma trinitario sigue de inmediato la configuración del cristológico, que también correspondió en primera línea a la Iglesia griega. El trabajo principal de su preparación fué hecho por teólogos griegos y su fijación ocurrió en dos concilios celebrados en suelo griego y cuyos miembros fueron casi exclusivamente obispos griegos: en el concilio de Efeso del año 431 y en el de Calcedonia del año 451.

Es evidente que ya durante la polémica arriana tuvo que apremiar a los teólogos que participaban del punto de vista del niceno la cuestión que llamamos cristológica, es decir, la cuestión de la relación mutua de las naturalezas divina y humana. Así suele formularse la cuestión en la actualidad. Para los teólogos del siglo IV, sin embargo, la cuestión sonaba más concreta. Tuvieron que preguntarse en qué relación estaba el Logos, es decir, el Hijo consustancial a Dios Padre, con el hombre Jesucristo nacido de María Virgen, muerto en la cruz y resucitado de entre los muertos. Esta cuestión parece a primera vista del todo metafísico-especulativa. Y lo era por el contenido. Pero el motivo de que nació fué totalmente religioso. Pues la predicación de la Iglesia proclamaba al hombre Jesucristo como salvador del pecado y de la deuda del

pecado mediante su muerte y su resurrección, y a la vez presentaba esta salvación como la obra del Hijo de Dios, que ni podía morir ni resucitar. De la solución de esta cuestión dependía, por tanto, la solución de la ulterior cuestión del carácter y valor de la obra salvadora de Cristo.

En los intentos de resolver la cuestión cristológica aparecieron necesariamente las dos mismas direcciones intelectuales cuya oposición había producido las luchas intraeclesiásticas por la idea de Dios auténticamente cristiana: por una parte, el realismo, racionalismo y subjetivismo; por otra, el misticismo, fideísmo y objetivismo.

1. El apolinarismo como primer intento de solución a la cuestión cristológica y su consideración

El primer teólogo cuyo intento de solución a la cuestión cristológica llamó la atención fué el obispo Apolinar de Laodicea en Siria (desde el 361 poco más o menos), que era un partidario celoso y benemérito del niceno. Desarrolló una literatura amplia y polifacética de la que sólo se conservan ruinas. Ya hemos citado sus escritos apologéticos—perdidos—contra el neoplatónico Porfirio (y el emperador Juliano). También sus escritos polémicos contra Eunomio, Marcelo de Ancira, Diodoro de Tarso, Flaviano de Antioquía y otros, se han perdido o totalmente o en su mayor parte. De sus escritos exegéticos—Jerónimo habla de incontables escritos de Apolinar sobre la Sagrada Escritura—sólo existen fragmentos, que en parte no han sido todavía publicados y están en las llamadas cadenas exegéticas de épocas posteriores. Algunos de sus escritos dogmáticos deben su conservación a la circunstancia de que fueron atribuídos por sus partidarios a reconocidas autoridades eclesiásticas, a Gregorio Taumaturgo, al papa Julio I (337-352), a los defensores de Atanasio y a Atanasio mismo.

Le dió ocasión de ocuparse de la cuestión cristológica la contemporánea teoría cristológica de la escuela antioquena, que él quiso sustituir por otra mejor. Su propio intento de solución fué, sin embargo, equivocado desde el principio, porque concedió un crédito a la filosofía platónica que le condujo al error. Sabido es que Platón había distinguido tres elementos de la naturaleza humana: cuerpo, alma y entendimiento (nous). Basándose en esta tricotomía, Apolinar encontró la solución del problema diciendo que el Dios

Verbo había ocupado en el hombre Cristo el puesto del nous, del alma racional. Intentó dar una fundamentación bíblica a esta solución invocando el texto del prólogo del evangelio: "Y el Verbo se hizo carne", tal vez sin darse cuenta de que introducía en este texto, universalmente referido a la encarnación del Logos, lo que él usaba subjetivamente para sus fines. Pero insistió sobre todo en la fundamentación filosófica: la integridad de la naturaleza humana de Cristo sería inadmisible tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de visto psicológico; desde el punto de vista metafísico, porque "de dos cosas perfectas no puede resultar una sola"; desde el punto de vista psicológico, porque el nous (el alma racional) es portador de la pecaminosidad del hombre y, por tanto, tendría que faltar en el inocente Cristo.

Esta solución era tentadora. Satisfacía el superficial pensamiento racional, ya que daba una respuesta fácilmente comprensible a la difícil cuestión, que es lo mismo que había hecho Arrio. Incluso parecía demostrar un importante interés religioso, ya que fundamentaba con suma energía la inocencia de Cristo. No es, por tanto, de admirar que Apolinar encontrará partidarios en diversas provincias de la Iglesia griega, entre los que había también obispos (Timoteo de Berytus, Eunomio de Berea, Homonio, Jobio, Vidal, a quien él mismo consagró obispo de una comunidad apolinarista de Antioquía). Pero la solución estaba en clara contradicción con la predicación dogmática de la plena y total humanidad de Cristo y fué por ello teológicamente combatida por Atanasio, Basilio Magno, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, que hicieron valer, sobre todo, las afirmaciones del evangelio en que se expresa la verdadera y plena humanidad de Cristo.

Fueron a la vez condenados por la Iglesia, primero en el sínodo de Alejandría del año 362, después en el sínodo habido en Roma bajo el papa Dámaso el año (369) y, finalmente, en el concilio ecuménico de Constantinopla (381), que en su primer canon anatematizó a los apolinaristas en último término.

No se llegó a una lucha político-eclesiástica contra el apolinarismo porque el gran público estaba completamente ocupado con la disputa arriana y porque los emperadores Constancio y Valente, de tendencias arrianas, no se ocuparon del apolinarismo. Así se explica que Apolinar siguiera siendo obispo de Laodicea hasta su muerte, que ocurrió hacia el 390.

La cuestión cristológica pasó a primer plano cuando fué superada la crisis arriana, pero entonces condujo a una segunda gran lucha dentro de la Iglesia griega.

2. Los factores de la polémica cristológica

La irrupción y desarrollo de esta segunda gran lucha intraeclesiástica fueron el fruto de la cooperación de dos factores, uno interno y otro externo, uno teológico y otro de política eclesiástica. Ambos tuvieron muy diverso origen y muy desigual valor. Tienen que ser, por tanto, exactamente distinguidos para poder lograr una recta comprensión de los numerosísimos datos históricos.

El factor interno y teológico: oposición entre las escuelas antioquena y alejandrina.

A principios del siglo IV existían ya las dos escuelas cuyo nacimiento y diferencias características conocemos ya. Tomaron parte, naturalmente, en la revolución de las instituciones y organismos eclesiásticos de la era de la paz. La más joven de ellas fué la que primero llamó la atención del gran público sobre sí, pues de ella salió el arrianismo empirista y racionalistamente orientado, y la mayoría de los jefes de los partidos arrianos debieron recibir en ella su formación teológica o aceptar su espíritu. Pero no se puede equiparar el arrianismo a la escuela antioquena. El arrianismo no fué más que la acuñación extrema de sus características.

Atanasio, el gran defensor del niceno, procedía de la escuela alejandrina, pues había nacido en Alejandría y, según el testimonio de su contemporáneo y panegirista Gregorio Nacianceno, allí había sido instruído en las costumbres y ciencias divinas. Lo mismo se puede suponer de los más destacados obispos de Egipto, que, por lo que sabemos, estuvieron todos de su parte.

Cuando surgió la cuestión cristológica, al intentar resolverla, inmediatamente aparecieron las diferencias características entre ambas escuelas teológicas y crearon dos teorías cristológicas de escuela, cuya lucha entre sí era psicológicamente inevitable.

Tenían dos supuestos comunes: 1. La profesión de la plena divinidad de Cristo como consecuencia de la victoria sobre el arrianismo. 2. La aceptación de la integridad de la naturaleza humana en Cristo como fruto de la condenación del apolinarismo.

Pero en la cuestión de la relación entre ambas naturalezas de Cristo, la divina y la humana, se distanciaron de modo característico.

Tal como convenía a la fundamental dirección empírico-realista de la escuela antioquena, la cristología antioquena partió del Hombre-Jesús. Con ello estaba fijada la dirección en que buscaría la solución del problema. Pero fué decisiva la tesis de la existencia autónoma de la naturaleza humana en Cristo antes de su unión con el Hijo de Dios. Partiendo de este supuesto, no podía llegar más que a una unión psicológica del Hijo de Dios con el Hombre-Jesús por el camino de una ascensión del hombre hacia Dios. De ello resultaba como conclusión consecuente la negación del predicado "theotokos" con que había sido caracterizada la Madre de Jesús desde el siglo III. María no habría sido Madre de Dios, sino del hombre o, en el mejor de los casos, de Cristo.

Los comienzos de esta cristología se encuentran en el obispo Eustatio de Antioquía (antes del 337), uno de los más celosos partidarios del niceno que llamó a Cristo templo en que habitaba el Hijo de Dios.

Fué fundamentada por el obispo Diodoro de Tarso (desde el año 378), que distinguió en Cristo el Hijo de Dios y el Hijo de David, y enseñó que el Logos vivía en el hombre perfecto Cristo que había sido adoptado y asumido por el Logos.

En forma moderada la defendió el famoso orador Juan Crisóstomo. Recibió su extrema expresión del obispo Teodoro de Mopsuestia en Siria († 428), que afirmó que el hombre Jesús participaba del poder del Logos. La unión del hombre Jesús con el Logos e Hijo de Dios es, según él, puramente moral. En sí y de suyo Jesús es un puro hombre que por sus méritos se mostró digno de participar en el Logos divino, lo cual sólo llegó a plenitud después de su recepción en el cielo. Su madre según la naturaleza, no es más que madre del hombre. Sólo puede ser llamada Madre de Dios en sentido relativo, en cuanto que en el Hijo nacido de Ella habitaba Dios el Logos.

En oposición a la filosofía antioquena, la alejandrina, a consecuencia de la dirección místico-idealista de la escuela, partió del Logos, Hijo de Dios que asumió la naturaleza humana y la unió consigo de la forma más íntima. La unión de la naturaleza divina con la humana no era, pues, de suyo puramente psicológica, sino metafísico-ontológica, y ocurrió por la bajada de Dios-Hijo a esta naturaleza humana impersonal. La Madre del Señor es, en

consecuencia, verdadera Madre de Dios, pues al que Ella dió a luz era el Logos encarnado.

Aparecen los comienzos en Atanasio. Expuso sus opiniones cristológicas en el último decenio de su vida y en polémica contra el apolinarismo. No creó fórmulas cristológicas, pero objetivamente se manifestó la oposición de su cristología a la antioquena. En el primer plano no está el hombre, sino Dios-Logos. "No es el hombre quien se hizo más tarde Dios, sino que Dios se hizo hombre para divinizarnos" (*Orat. I adv. arrianos;* c. 39). Cristo y el Logos son para él una sola persona, a la que pertenecen tanto lo divino como lo humano. En Dídimo el Ciego, director durante muchos años de la escuela catequética de Alejandría († hacia el 398), la cristología está todavía en segundo término. Sus fórmulas cristológicas son incomprensibles, porque unas veces caracteriza la unión del Logos con Cristo como una unión conforme a la hipóstasis y otras como unión conforme a la naturaleza. Su verdadero fundamentador fué, sin embargo, el arzobispo Cirilo de Alejandría.

La comparación de estas dos cristologías de escuela permite ver que ambas tienen un lado fuerte y otro débil.

El fuerte de la cristología antioquena estaba en satisfacer el pensamiento racional; la habitación del Logos en el hombre Jesús, tal como ella la enseña, no ofrecía dificultad alguna al pensamiento discursivo. Podía apoyarse también en la imagen de Cristo de los evangelios sinópticos. Su debilidad era la acentuación demasiado enérgica de lo humano frente a lo divino en Cristo, la insuficiente garantía del pensamiento central de la salvación por Dios y, finalmente, su escasa fuerza religiosa de propaganda.

El fuerte de la cristología alejandrina estaba, en cambio, en la enérgica acentuación de lo divino en Cristo, en su más estrecha coincidencia con la imagen de Cristo del evangelio de San Juan, en el milagro de la divinización de la naturaleza humana y en su gran fuerza propagandística.

Su debilidad era su menor contenido racional, pues sus defensores tuvieron que acentuar continuamente que la unión por ellos enseñada era incomprensible e inefable. A ello se añadía el excesivo olvido de la humanidad de Cristo.

La comparación muestra también que la cristología alejandrina tenía más elementos de verdad que la antioquena. Esta oposición intrateológica constituyó uno de los factores de la lucha cristológica.

El factor externo de política eclesiástica: rivalidad entre Alejandría y Constantinopla.

El segundo factor fué de naturaleza político-eclesiástica. La rivalidad entre Alejandría y Constantinopla fué fundada por el canon 3 del concilio de Constantinopla (381), que concedía a la sede episcopal de la capital del imperio oriental el primer rango después de la vieja Roma. Ello significaba una postergación y humillación tanto de la sede episcopal alejandrina como de la antioquena, que podían mirar hacia un largo pasado frente a la joven sede episcopal de Constantinopla. Tal humillación fué sentida, sobre todo, por el obispo de Alejandría, que tenía conciencia de ser el poseedor de la primera sede episcopal del oriente del imperio. Entre Alejandría y Antioquía no había ninguna rivalidad político-eclesiástica, pues sus obispos estaban a la cabeza de dos grandes diócesis eclesiásticas que podían satisfacer su ambición. Pero la interna oposición entre ambas iglesias era tanto mayor por ello, y ya en la época de los mártires encontró su expresión más elocuente en la formación de las escuelas alejandrina y antioquena; esta oposición impidió una unión entre Alejandría y Antioquía contra Constantinopla. Los antioquenos se mostraron auténticos políticos realistas al ponerse de parte de Constantinopla. Pero a la vez buscaban alcanzar una influencia para poseer la sede episcopal de la ciudad imperial.

Fué elevado por vez primera a la silla episcopal de Constantinopla un presbítero antioqueno, el gran orador de la corte Juan Crisóstomo. El ambicioso patriarca de Alejandría, Teófilo, protestó inmediatamente de ello, lo cual es un argumento de que se dió cuenta en seguida de la significación de este pacto tácito dirigido contra Alejandría. Pero tuvo que someterse a la voluntad del emperador Arcadio y consagrar él mismo obispo a Juan Crisóstomo el 26 de febrero del 398. Desde entonces lo persiguió con verdadero odio, que se manifestó cuando fué citado por el emperador a Constantinopla para rendir cuentas de diversas acusaciones ante un sínodo cuya presidencia debía tener Juan Crisóstomo. Gracias a la protección que le prestó la emperatriz Eudoxia consiguió volver las tornas y dictar juicio de destitución sobre Juan Crisóstomo en el llamado sínodo de la Encina reunido en Calcedonia el año 403, lo cual tuvo como consecuencia el primer destierro de Juan Crisóstomo. El noble obispo de Constantinopla no respondió a este odio. Durante su corto período de gobierno no hizo nada que fuera apto para fomentar la rivalidad entre Alejandría y Constantinopla.

Habría ocurrido, sin duda, si el obispo de Constantinopla hubiera defendido públicamente la doctrina cristológica de la escuela de Antioquía. Pero el celoso padre espiritual y piadoso orador no era un espíritu especulativo. Entre sus numerosos escritos no se encuentra ninguno que pueda llamarse investigación de un problema teológico. Durante su decenio de actividad oratoria en Antioquía sólo una vez pronunció sermones dogmáticos, las diez homilías contra los eunomianos. Pero cuando las pronunció (386-387), el dogma trinitario ya estaba fijado. Aunque fué discípulo de Diodoro de Tarso, no se sintió llamado a hacer valer la cristología antioquena en la capital del Oriente. Personalmente estaba adscrito a ella, pues no puede ser casualidad que en su amplia literatura no aparezca ni una sola vez el nombre Madre de Dios ("theotokos") referido a la Madre de Jesús. La circunstancia de que tampoco usara la expresión, acuñada por Diodoro, de madre del hombre ("anthropotokos") demuestra que practicó una consciente e intencionada reserva.

A consecuencia de ello, la ocupación de la silla de Constantinopla por un antioqueno no tuvo las consecuencias que se produjeron cuando fué obispo de la nueva Roma un segundo antioqueno.

3. Nestorio y Cirilo

El segundo antioqueno, Nestorio, que subió a la silla de Constantinopla el 10 de abril del 428, era partidario, y probablemente incluso discípulo, del obispo Teodoro de Mopsuestia, que había elaborado la extremista cristología antioquena. Grabó su nombre más profundo que el primero en la historia de la lucha cristológica, porque descubrió ante el gran público la oposición latente que respecto a la cuestión cristológica existía en las dos grandes escuelas teológicas de la Iglesia griega desde hacía dos generaciones. Poco tiempo después de su toma de posesión del episcopado polemizó contra la expresión "Madre de Dios" y estigmatizó el supuesto de un Dios envuelto en pañales como fábula pagana.

Sobre la cristología personal de Nestorio estamos, gracias a los trabajos de investigación de los últimos decenios, mejor informados que antes, en primer lugar por haber aumentado los fragmentos de sus sermones, cartas y tratados, pero sobre todo por el descubrimiento hecho en 1910 de una traducción siríaca de la autoapología que compuso en el destierro bajo el seudónimo de Heráclides de

Damasco. Bajo la impresión de este escrito hubo una época en que se defendió que Nestorio no era el hereje que había representado durante siglos, sino que había sido ortodoxo y había caído víctima de los malentendidos o hasta de las intrigas alejandrinas. De las nuevas fuentes resulta con seguridad que Nestorio tuvo la convicción subjetiva de ser ortodoxo. Pero a la vez ponen fuera de duda que en realidad defendió la cristología antioquena en modo extremo, tal como se le había atribuído antes. Un argumento evidente de ello nos da la teoría de la acreditación, defendida también en su autoapología, a saber, la doctrina de que Cristo es llamado Hijo de Dios en razón de que por su vida terrena y por su muerte en cruz se mostró digno de participar en el honor divino del Logos. Con ello atribuyó a la naturaleza humana de Cristo plena independencia frente a la naturaleza divina, lo cual justificó a sus enemigos para concluir que dividía en dos al único Hijo de Dios y fragmentaba en dos al único Cristo. Por lo demás, durante toda su vida protestó Nestorio contra ese reproche. Pero tal protesta era equivocada, porque la unidad de Cristo que él afirmaba no era más que una unidad psicológica, como resultado de la unión del hombre adoptado con el Dios adoptante, de la unión del templo con el Dios que habita en tal templo. En último término, Nestorio cayó, al intentar explicar la esencia del Dios-Hombre, en el mismo racionalismo a que se había rendido Arrio al determinar la relación entre el Padre y el Hijo. De modo totalmente semejante su teoría era apropiada para satisfacer el pensamiento "racional". Con ello pretendía evitar del modo más claro las objeciones de judíos y paganos contra la divinidad de Jesucristo.

El paralelo entre ambos heresiarcas se continúa también en el hecho de que del mismo modo que Arrio había predicado como doctrina de fe la teoría escolástica del subordinacionismo en su forma más extrema, Nestorio predicó la extrema cristología antioquena como auténtica explicación de la fe cristiana. En ambos casos se trataba de opiniones de escuela, que, a pesar de su tensión más o menos fuerte con la predicación dogmática de la Iglesia, habían quedado sin aclarar mientras no pretendieron ser la expresión autoritaria de la fe eclesiástica.

La situación creada por la actuación de Nestorio era más peligrosa que la anterior, porque ahora no se trataba de un simple presbítero, sino nada menos que del obispo que tenía la primacía sobre todos los obispos después del de Roma. En el círculo de la Iglesia griega sólo los poseedores de las grandes sedes episcopales

de Alejandría y Antioquía tenían autoridad suficiente para oponérsele con éxito. Del patriarca Juan de Antioquía era *a priori* de esperar que no lo hiciera; era amigo personal de Nestorio y cultivaba la misma doctrina cristológica de escuela que él, aunque tal vez no en la misma forma exagerada. Y era de suponer tanta mayor disposición a la lucha contra Nestorio por parte del patriarca de Alejandría por las razones expuestas.

Se sumó además el hecho de que cuando Nestorio actuó provocativamente, Alejandría tenía un enérgico obispo, Cirilo, que había sucedido el año 412 a su tío Teófilo y se había destacado desde hacía años como escritor teológico. El año 403 había acompañado a su tío a Constantinopla y participado en el sínodo de la Encina, que destituyó a Juan Crisóstomo. Es natural que heredara de su tío la aversión a Constantinopla. El motivo personal y político-eclesiástico que cooperó fuertemente en su decisión de emprender la lucha contra Nestorio es tan manifiesto por toda la situación histórica de entonces que no se puede negar. Pero es un atrevimiento totalmente equivocado fundar su actuación contra Nestorio en ese solo motivo. Mucho más le movieron a obrar un motivo teológico y otro religioso. El teológico nació de la oposición entre la cristología alejandrina y la antioquena. El religioso nació de la visión del innegable peligro para la fe en la verdadera y propia divinidad de Cristo y para la recta valoración de su obra salvadora, que de hecho escondía la intervención de Nestorio.

Pero para poder juzgar correctamente la lucha entre Alejandría por una parte y Constantinopla y Antioquía por otra, hay que tener presente que tampoco la cristología de Cirilo era la expresión pura de la predicación dogmática de la Iglesia, sino que contenía elementos que podían ser negados sin contradecir la fe eclesiástica. A ellos pertenecía especialmente la fórmula de "la naturaleza única del Logos encarnada", que estaba en la línea de la extremista cristología alejandrina y podía fácilmente llevar a malentendidos. No fué él quien acuñó esta fórmula; creyó, más bien, que procedía de Atanasio. Pero en realidad procedía de un círculo de apolinaristas que habían atribuído falsamente a San Atanasio la profesión de fe en que está contenida.

Cirilo emprendió la ofensiva ya en el año 429 sobre la más amplia base. Rápidamente sucedieron a la carta pascual a los obispos de su gran diócesis las cartas a los monjes egipcios, al papa Celestino, a Nestorio mismo, y tratados completos al emperador Teodosio II, a la emperatriz Eudoxia y a las hermanas del empe-

rador Pulqueria, Arcadia y Marina. El año 430 convocó en Alejandría un sínodo de obispos egipcios, del que salió su tercera carta a Nestorio con los doce anatemas. Nestorio le contestó con doce contraanatemas. Inmediatamente encontró partidarios en el episcopado, y dos obispos del patriarcado antioqueno, Teodoreto de Ciro y Andrés de Samosata, se apresuraron a combatir literariamente los anatemas de Cirilo en dos escritos polémicos, a los que Cirilo respondió inmediatamente. Esta recíproca impugnación de los poseedores de las grandes sedes episcopales de Alejandría y Constantinopla y su primera difusión causaron, como es de suponer, un fuerte desasosiego en toda la Iglesia griega. Como no había un centro eclesiástico, no había que pensar en un arreglo de la lucha sin la cooperación del emperador.

4. Condenación de la extremista cristología antioquena en el concilio de Efeso (431)

Siguiendo el ejemplo que habían dado Constantino el Grande y Teodosio el Grande, Teodosio II convocó un concilio ecuménico con este fin el 19 de noviembre del 430 para ser celebrado en Efeso el 7 de junio del 431, fiesta de Pentecostés de aquel año. A diferencia de los dos primeros concilios ecuménicos, tenemos amplias actas de este tercero. Están desde hace unos años en la edición hecha por E. Schwartz, junto con todos los documentos y escritos que se refieren a su prehistoria y a sus consecuencias. Pero esta edición, a excepción de las noticias de las sesiones, no ordena las actas en su sucesión cronológica, sino que las da a medida de las colecciones, que fueron ocasionadas por los más diversos intereses.

La unión entre Constantinopla y Antioquía vuelve a manifestarse en el hecho de que el patriarca Juan de Antioquía aplazó intencionadamente su llegada, porque no quería participar en la condenación prevista de su amigo Nestorio. Los obispos reunidos, unos doscientos, esperaron su llegada hasta el 21 de junio, en que se decidió la apertura del concilio con algunos votos en contra. La primera sesión, en la que Cirilo, que a la vez era representante del Papa, tuvo la presidencia, tuvo lugar el 22 de junio. Nestorio había sido invitado a ella, pero se negó a aparecer, y con ello frustró el diálogo personal de los padres del concilio ecuménico con él. En esta sesión se leyó un gran número de textos de la literatura patrística más antigua, en los que se expresaba la fe en la encarnación del Logos y en la unión de divinidad y humanidad en el Cristo único.

Fueron leídos después veinte textos de los sermones y escritos de Nestorio juzgados como característicos por sus ideas. Como por la lectura sucesiva de ambas series de afirmaciones se manifestó efectivamente la contradicción entre ellos existente, los padres del concilio, entre los que había amigos personales de Nestorio, procedieron a la deposición de Nestorio con las siguientes palabras:

"Como además de todas las otras cosas el ateo Nestorio no prestó oídos a nuestra citación ni ha recibido a los obispos temerosos de Dios a él enviados, nos vimos obligados a investigar sus ateas doctrinas. Comprobamos que en sus cartas y escritos, así como en las homilías que él tuvo en esta ciudad, como está suficientemente atestiguado, fomentó y predicó doctrinas ateas. Obligados por los cánones y conforme a la carta de nuestro santísimo Padre y coservidor Celestino, obispo romano, con muchas lágrimas hemos llegado a esta triste sentencia contra él: el Señor Jesucristo, por él blasfemado, ha determinado por medio del presente santo sínodo, que el citado Nestorio sea apartado de la dignidad episcopal y de toda comunidad sacerdotal."

Cuatro días más tarde, el 26 de junio, llegó Juan de Antioquía con cuarenta y tres obispos a Efeso. Aprovechó la circunstancia de que no se le había esperado más tiempo para abrir inmediatamente un contrasínodo, que el mismo día respondió a la destitución de Nestorio con la misma medida contra Cirilo y el obispo Memnón de Efeso. Considerado desde el punto de vista puramente jurídico, el patriarca de Antioquía se podía permitir tal cosa. Pero con ello cometió una acción moralmente reprobable, ya que pospuso el bien de la Iglesia a sus propios intereses y a los de su amigo personal Nestorio y lesionó el espíritu de la disciplina eclesiástica. En su conducta hubo también un poco de cobardía. Como hombre sincero y valiente debería haberse presentado al sínodo existente, a cuyos miembros consideraba enemigos suyos *a priori*. Por tanto, quien hable de dos partidos igualmente justificados en el concilio de Efeso tiene que reconocer, si quiere juzgar rectamente, que no eran igualmente valiosos. Desde el punto de vista del derecho interno sólo hay un concilio de Efeso en el año 431; el contrasínodo de los antioquenos—se los llamó los orientales—fué un conciliábulo en el peor sentido de la palabra. Los legados del papa Celestino, los obispos Arcadio y Proyecto y el presbítero Felipe, que no llegaron hasta el 10 de julio, se pusieron por esa razón desde el comienzo de parte de los obispos reunidos en torno a Cirilo y el 11 de julio confirmaron la destitución de Nestorio, después que les fueron presentadas, a petición suya, las actas de la primera sesión. El 16 de julio el concilio declaró inválida y no canónica la destitu-

ción de Cirilo y Memnón hecha por los orientales. El 17 de julio fué excomulgado Juan de Antioquía con su séquito y suspendido de toda jurisdicción espiritual hasta que se enmendara, acentuando que el concilio prefería la dulzura al derecho. Pero esta condenación fué pronunciada después que Juan había rechazado tres veces la invitación a presentarse en el concilio.

El concilio se ocupó también de algunos otros asuntos de derecho eclesiástico, el más importante de los cuales, la declaración de la independencia de la isla de Chipre respecto al patriarcado antioqueno, ya ha sido mencionado. Las circunstancias en que ocurrió permiten reconocer claramente su tendencia. El hecho es tanto más digno de observación cuanto que el concilio no accedió a los esfuerzos paralelos del obispo Juvenal de Jerusalén. El concilio no promulgó cánones. Los seis cánones que hay en las ediciones antiguas de las actas del concilio han pasado (junto con otros dos) de una tardía colección de cánones. Proceden en su contenido de partes de las actas del concilio.

Dada la importancia que los portadores de la corona imperial romana tuvieron en los asuntos eclesiásticos desde los días de Constantino el Grande, es natural que tanto el concilio como el contrasínodo trabajaran por obtener el favor de Teodosio II. Con ello el asunto entró en su estadio político-eclesiástico, que decantó en una serie de documentos. Los esfuerzos del contrasínodo empezaron inmediatamente después de su única actuación, la destitución de Cirilo y Memnón. Al principio tuvo ventaja sobre el concilio, porque fué protegido por el Cómite Candidiano, que había sido nombrado protector del concilio. Con más celo todavía se adhirió a él el Cómite Ireneo, que había llegado a Efeso en privado con su amigo Nestorio. Más tarde desempeñó un papel lleno de vicisitudes y después del 450 redactó, bajo el título de *Tragedia*, un escrito de justificación rico en importantes documentos, que debió usar el diácono Rústico como fuente principal para la segunda parte de su *Synodikon.*

Del emperador Teodosio II está permitido testificar que se esforzó honradamente por reconciliar a los separados. En un primer decreto se arrogó el oficio de juez supremo, confirmando tanto la destitución de Nestorio como la de Cirilo y Memnón. Su segunda medida fué enviar un alto empleado del Estado a Efeso con el encargo de reconciliar a ambos "partidos". El enviado, a su llegada, encarceló tanto a Cirilo y a Memnón como a Nestorio y no molestó para nada a Juan de Antioquía. En esta época de prisión redactó

Cirilo un escrito aclaratorio de sus anatemas. Pronto siguió la tercera medida del emperador: exigir a ambos "partidos" que enviaran cada uno siete u ocho comisionados a Constantinopla para defender su posición ante el emperador.

Sobre los hechos no ocurridos en Constantinopla, sino en Calcedonia, hacia donde se dirigía el emperador, estamos informados sólo de modo imperfecto. Es seguro que entre los enviados no se llegó a discutir sobre los puntos dogmáticos en que diferían. El emperador debió llegar muy pronto a la convicción de que sus intentos de paz eran inútiles, pero se debió convencer también de que Nestorio había sido condenado con razón. Sólo así se explican su repentina decisión de abandonar Calcedonia y su exigencia a los enviados de la mayoría de ir a Constantinopla y elegir un nuevo obispo para la capital. Fué elegido el presbítero Maximiano, que fué consagrado el 25 de junio. Ya antes Nestorio había recibido el mandato de retirarse a un claustro en las cercanías de Antioquía.

Inmediatamente después de la elección de Maximiano, Teodosio dirigió un escrito al concilio, que fué tenido nada menos que por amistoso. Su mal humor por la inutilidad de sus esfuerzos a favor de la paz eclesiástica se diluía en el reproche de que la mayoría no había consentido entrar en discusiones dogmáticas con los orientales. Por tanto, nunca los condenaría, porque en su presencia no habían sido refutados. "Si queréis—terminaba el escrito—poneros todavía de acuerdo en Efeso, hacédmelo saber inmediatamente; pero si no, pensad en vuestro regreso a casa. Nosotros no somos culpables; Dios conoce a los culpables."

Después de todo lo que había ocurrido no se podía ni pensar en el primer miembro de la alternativa propuesta por el emperador. Cirilo había abandonado Efeso ya antes del último escrito del emperador, y llegó el 31 de octubre a su ciudad episcopal, que le preparó una brillante recepción. El concilio y el contrasínodo se separaron en plena discordia.

Si ahora se plantea la cuestión de la importancia del tercer concilio ecuménico para la historia del dogma, hay que responderla en el sentido de que la cuestión cristológica no fué resuelta ni de hecho ni en principio. No fué resuelta de hecho, porque un gran número de obispos le ofrecieron una resistencia que no pudo ser quebrantada. Pero tampoco la resolvió en principio, porque no formuló conceptualmente la especie y modo de unión de la divinidad y humanidad en el Cristo único. Los padres del concilio no tuvieron la pretensión de crear algo nuevo. De ello dan argumento

los hechos ocurridos en la sesión del 22 de julio. En ella no sólo fué rechazado el símbolo dado a conocer al concilio por el obispo Carisio, que tenía tendencia nestoriana, sino que se promulgó un decreto de que no se podían usar más símbolos de la fe que el niceno. Como en la primera sesión, fueron contrastadas las afirmaciones de Nestorio con los textos de antiguos escritos patrísticos. De ello se deduce claramente que querían saber que se conservaba la antigua fe en el único Hijo de Dios encarnado. Pero la condenación de las afirmaciones de Nestorio significaba la repudiación de la extremista cristología antioquena, que destruía tal fe. El concilio caracteriza, por tanto, la primera etapa de la configuración del dogma cristológico al rechazar el intento de solución de la cuestión cristológica hecho desde un espíritu empírico-racionalista. Pero con ello cumple el concilio su propia tarea. El tiempo no estaba todavía maduro para la definición conceptual del dogma cristológico, porque los alejandrinos moderados acentuaban la unidad de la persona de Cristo tan unilateralmente como los antioquenos moderados acentuaban la dualidad de sus naturalezas. La plena solución del problema quedaba, por tanto, reservada al futuro.

5. Consecuencias del concilio. Intentos de unión entre Alejandría y Antioquía

El desagradable fin del concilio de Efeso no podía dejar lugar a dudas de que iba a tener consecuencias como las que hubo después del concilio de Nicea unos cien años antes. Esta vez empezaron antes que entonces, pues siguieron inmediatamente al concilio de Efeso. Ya en el viaje de vuelta a sus respectivas ciudades episcopales, los orientales celebraron dos sínodos, uno en Tarso y otro en la misma Antioquía, que significaron un paralelo del primer sínodo de los arrianos. Lo mismo que éstos trataron de anular a Atanasio, la indignación de los amigos de Nestorio se dirigió contra su principal enemigo, Cirilo, a quien condenaron por apolinarista y excluyeron de la comunidad de la Iglesia junto con sus partidarios. Este reproche de apolinarismo se repite continuamente en sus escritos polémicos. Era injustificado, ya que Cirilo jamás había hecho concesiones a la mutilación de la naturaleza de Cristo tal como había hecho Apolinar. Pero era muy natural para los antioquenos, y una vez más demuestra que su interés principal en la cuestión cristológica se dirigía a la naturaleza humana de Cristo.

La repercusión del concilio de Efeso no alcanzó, sin embargo, ni la violencia ni la duración de la del concilio niceno. Pero el hecho de que no se repitieran los tiempos de la confusión arriana se debió en lo esencial a que el emperador Teodosio II adoptó una actitud completamente distinta de la de sus predecesores Constancio y Valente en el siglo IV. Mientras que éstos habían tomado partido contra el niceno, Teodosio se mantuvo al margen de la discusión teológica. Quería restaurar la paz de la Iglesia, y para subrayar tal intención envió al tribuno y notario Aristolao al patriarca Juan de Antioquía, con lo cual demostró a la vez que consideraba a los orientales como perturbadores de la paz.

El patriarca Juan manifestó una intención conciliadora, de forma que pudieran empezar las negociaciones de paz. Al principio fueron muy difíciles, porque los orientales convinieron en un sínodo celebrado en Berea condiciones de paz cuya admisión era imposible para Cirilo, ya que le pedían la revocación de sus escritos contra Nestorio. Cuando estas proposiciones de paz fueron llevadas a Alejandría por Aristolao, Cirilo se negó a aceptarlas, y por su parte exigió que los orientales debían condenar las doctrinas y persona de Nestorio y reconocer al nuevo arzobispo de Constantinopla. Al conocer esta exigencia hubo una escisión en las líneas de los orientales: los irreconciliables, a cuya cabeza estaban los obispos Andrés de Samosata, Alejandro de Hierápolis, Eladio de Tarso y otros, rechazaron categóricamente la exigencia de Cirilo, mientras que los moderados, a cuya cabeza se puso Juan, se mostraron dispuestos a hacer concesiones. Después de lograr separar de los irreconciliables al inteligente y venerado obispo Acacio de Berea, se decidió a tratar personalmente con Cirilo mediante un hombre de confianza, el obispo Paulo de Emesa, en Siria, que se dirigió a Alejandría en representación suya. Llevó consigo una profesión de fe, cuyo texto era casi idéntico al del símbolo de la fe que los orientales habían mandado al emperador Teodosio II desde Efeso.

Se ha hecho a Cirilo el reproche de que fué infiel a sus convicciones al aceptar esta profesión de fe como fórmula de unión. Tal reproche no tiene razón. Para juzgar rectamente el escrito hay que compararlo con las afirmaciones de Nestorio que Cirilo había impugnado. Se distingue de ellas en puntos esenciales. Profesaba la encarnación y humanización del Dios Logos. Acentuaba muy enérgicamente la unidad de Cristo después de la unión sin mezcla de las dos naturalezas. Profesaba, incluso, la expresión Madre de Dios, lo cual equivalía al abandono de la denominación de Madre de

Jesús en el sentido de Madre de Cristo o madre del hombre. La proposición de que las afirmaciones de los evangelios y del Apóstol se refieren en parte a las dos naturalezas, la divinidad y la humanidad, no era nada nuevo, pues la distinción se había hecho ya en la polémica contra los arrianos. Pero también es cierto que Cirilo demostró un alto grado de espíritu conciliatorio, ya que renunció a hacer valer la expresión de la escuela alejandrina a favor de una fórmula de fe que se mantenía en el marco de la ortodoxia, aunque era expresión de la cristología antioquena moderada.

El obispo Paulo de Emesa aceptó por su parte la exigencia de condenar la persona y doctrina de Nestorio, que Cirilo había hecho antes y de la que no se había retractado. Después de cumplirla, fué recibido en la comunidad de la Iglesia y este acto de reconciliación fué celebrado convenientemente en las alocuciones de Cirilo y Paulo en la iglesia episcopal de Alejandría el 25 de diciembre del 432 y el 1 de enero del 433. Entonces Aristolao exigió a los orientales condenar la persona y escritos de Nestorio. Sin embargo, en un nuevo sínodo celebrado en Antioquía se mostraron de nuevo desfavorables a esa actitud, a lo que les estimuló la circunstancia de que el arreglo de la lucha había sido, al parecer de Cirilo, demasiado moderado y lento. A este momento corresponden los regalos ("eulogios") enviados por Cirilo a Pulqueria, hermana del emperador, y a varios señores y señoras de la corte imperial. La fuente más antigua que nos informa de ello es la carta del archidiácono Cirilo Epifanio al obispo Maximiano de Constantinopla, en la que se habla con plena claridad de estos regalos y se dice que su finalidad, en intención de Cirilo, era estimular a tales personajes a un mayor celo por la obra de la paz. Con la carta iba una cédula en la que se citaban detalladamente los regalos para que Maximiano pudiera darse cuenta de la magnitud del dispendio que había hecho la Iglesia de Alejandría, para lo cual había tenido, incluso, que contraer deudas. La carta invitaba a la Iglesia de Constantinopla a hacer lo propio para calmar la codicia de ciertas gentes.

Este proceder de Cirilo tendría que ser condenado con suma energía, si cayera bajo nuestro actual concepto de soborno. Pero no hay tal. Sabido es que entonces existía la costumbre de no hacer un ruego a ninguna personalidad superior sin adjuntar un regalo. Cirilo estaría más alto en nuestra estima si no se hubiera acomodado a tal costumbre, sino que hubiera confiado sola y únicamente en la bondad de su causa.

Los regalos hicieron su efecto. Aristolao fué inducido a dirigirse por segunda vez a Antioquía para presionar sobre el patriarca Juan. Fué acompañado por el obispo Paulo de Emesa y dos diputados de Cirilo que llevaban consigo el documento que debía suscribir Juan antes de ser aceptado a la comunidad eclesiástica con Alejandría. Exigía el reconocimiento de la destitución de Nestorio, la condenación de sus doctrinas y el asentimiento a la consagración de su sucesor. Juan lo suscribió después de haber hecho algunas modificaciones, que no conocemos más al detalle, pero que debían referirse a la persona de Nestorio. Paulo de Emesa llevó la carta de paz de Juan a Cirilo hasta Alejandría y hasta Antioquía la respuesta de Cirilo a Juan, que empezaba con las palabras: "Alégrese el cielo y regocíjese la tierra." Cirilo anunció esta paz en un sermón pronunciado en su catedral el 23 de abril del 433.

La obra pacificadora no tuvo efecto al principio más que para los dos patriarcas e inmediatamente fué combatida por los celosísimos partidarios de ambos. Los motivos de esta impugnación varían en ambas situaciones, según las personas respectivas.

De ello resultó una complicada situación, que duró algunos años y dió origen a otras discusiones en sínodos y cartas de obispos. La autoridad de Cirilo era tan grande en su propia diócesis, que en el episcopado de Egipto no surgió ninguna contradicción a la obra pacificadora. Pero tuvo que defenderse contra varios obispos de otras regiones—Sucenso de Diocesárea, Valeriano de Tarso—en cartas que contituyen una importante fuente para la estructura última de su cristología. Trató también de fomentar la unión actuando literariamente, por una parte, contra los llamados synusiastas, es decir, los partidarios de una única esencia en Cristo, el más joven partido de los apolinaristas, y, por otra, contra Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, en quienes se apoyaban especialmente los antioquenos de tipo nestoriano. De estos escritos de Cirilo sólo se han conservado fragmentos.

Peor situación tuvo el patriarca Juan, que, finalmente, llamó al brazo secular para imponer la unión en su diócesis. Los empleados imperiales intervinieron severamente con tal éxito, que al fin quedaron sólo unos pocos obispos en discordia que fueron castigados con la destitución.

Con ello terminó el nestorianismo en el imperio romano. Pero más allá de sus fronteras orientales siguió viviendo y nos lo volveremos a encontrar al hablar de la Iglesia siríaco-nestoriana.

Nestorio mismo, que seguramente no había previsto todas estas

consecuencias y que después de volver a su claustro no hizo ningún intento de volver a rehabilitarse, fué desterrado el año 436 a Petra de Arabia. Desde allí marchó al gran oasis del norte de Egipto, huyó hacia la Tebaida al irrumpir los bárbaros y todavía tuvo que cambiar otras dos veces de residencia (Elefantina y Panópolis). Su escrito de autodefensa demuestra que sobrevivió al año 431.

6. Corta victoria de la extremista cristología alejandrina en el llamado sínodo de los ladrones de Efeso (449-450)

Después de una pausa de unos diez años (438-448) revivió la polémica cristológica a consecuencia de la aparición del monofisitismo.

Como la expresión indica, esta herejía decía que Cristo posee una sola naturaleza.

El monofisitismo no es más que la cristología alejandrina llevada al extremo y, como tal, la directa oposición al nestorianismo. No sólo negaba dos personas en Cristo, sino también las dos naturalezas.

Para llegar a esta idea, la unión intrínseca de ambas naturalezas, cuya acentuación pertenecía a los elementos característicos de la cristología alejandrina, no necesitaba más que ser elevada a la unidad de ambas por el camino de la transformación de la naturaleza humana en la divina comparable a la absorción de una gota de agua en el inmenso mar.

Ahora bien: como debido a la infinita distancia entre la esencia divina y la naturaleza humana, la transformación de la humana en divina es imposible, el monofisitismo revela inmediatamente su carácter irracional y místico.

Pero frente a esta absoluta falta de categoría lógica el monifisitismo tenía una gran fuerza religiosa. No era sólo la extrema acentuación de lo divino en Cristo, sino que acarreaba como consecuencia necesaria la divinización de la naturaleza humana y, basándose en la teoría platónica de la participación de cada hombre en la idea universal de humanidad, la divinización de cada hombre en el sentido más real de la palabra.

Por estas dos propiedades se explica por qué el monofisitismo penetró mucho más profundamente que el nestorianismo en el pueblo y se convirtió en la herejía más popular de la era cristiana antigua en el Oriente.

No sabemos cuándo nació. Es seguro que durante la lucha entre Cirilo y Nestorio ya existía y que entre los partidarios de Cirilo había algunos que pensaban monofisitamente. Pero también es seguro que Cirilo no cayó en el monofisitismo, a pesar de la fórmula de la única naturaleza encarnada del Logos.

Hacia el final de su vida polemizó contra algunos obispos aislados que querían anatematizar a todos aquellos que hablaban de dos naturalezas de Cristo. Ya el fuerte contraste entre la falta de espiritualidad del monofisitismo y la alta espiritualidad de Cirilo lo debería preservar del reproche de ser el verdadero autor del monofisitismo que algunos investigadores le han hecho.

El primer defensor del mismo conocido por su nombre, Eutiques, superior (archimandrita) de un gran monasterio junto a Constatinopla, fué, por lo demás, un enérgico partidario de Cirilo por los tiempos del concilio de Efeso; sólo más tarde, y primero en conversaciones y disputas privadas, apareció con su doctrina de que Cristo procedía de dos naturalezas, pero después de su unión sólo existía en El una naturaleza.

La cosa pasó a publicidad por el hecho de que el obispo Eusebio de Dorileo en Frigia se quejó, en un sínodo particular, que el obispo Flaviano de Constantinopla había reunido el 8 de noviembre del 448, de que Eutiques le acusaba de nestorianismo, y lo acusó de herejía. Después de una resistencia inicial de Flaviano el sínodo decidió dar curso a la acusación y citar a Eutiques. Se presentó en la séptima sesión el 22 de noviembre, y, después de haberse confesado a favor del monofisitismo, fué declarado por el sínodo excluído del oficio sacerdotal y de su priorato y expulsado de la comunidad de la Iglesia.

Como Eutiques no se sometió y tenía, a través del ministro Crifasio, buenas relaciones con la corte imperial, su asunto personal degeneró en una gran acción eclesiástica. El emperador Teodosio II, ante quien el obispo Flaviano había estado en desgracia desde el principio, convocó el 30 de marzo del 449 un concilio ecuménico en Efeso. Invitó también al concilio al papa Leon I, que envió a tres representantes con una serie de cartas, entre las que estaba la epístola dogmática a Flaviano, que había de alcanzar gran celebridad.

El sínodo se reunió el 8 de agosto del 449 con ciento treinta y cinco miembros. El emperador nombró para presidente a Dióscuro, sucesor de Cirilo († 444). Este hombre pertenece a los más desagradables fenómenos del episcopado del siglo v. Cirilo le había conce-

dido plena confianza y le había nombrado su archidiácono. Apenas había cerrado los ojos su bienhechor, cuando irrumpió su verdadera y vulgar manera de ser. Acusó a Cirilo de haber dilapidado el tesoro de la Iglesia de Alejandría, confiscó su herencia y hasta expulsó a algunos de sus parientes del clero. Los cuatro escritos acusatorios de Alejandría que fueron leídos en la tercera sesión del concilio de Calcedonia demuestran que hizo un verdadero gobierno de terror y que incluso no era irreprochable desde el punto de vista moral. A la vez se desenmascaró como partidario del monofisitismo y en poco tiempo se convirtió en predicador suyo por Egipto. Como ya antes del sínodo se había puesto de parte de Eutiques, su nombramiento para presidirlo era un claro signo de en qué dirección se movía la intención del emperador sobre la tarea del sínodo.

La parcialidad y la violencia caracterizan la dirección de este sínodo, al que ya León Magno dió el nombre de sínodo de los ladrones, que tiene hasta hoy en día.

La parcialidad se demuestra en el hecho de que a Eutiques se le permitió tomar la palabra para defenderse, mientras que fué negada la petición de Flaviano de que se oyera también a su amigo Eusebio de Dorileo.

El comisario imperial Elpidio razonó incluso de palabra esta negación con el mandato del emperador de que en Efeso sólo debían ser juzgados los que habían juzgado a Eutiques en Constantinopla. Una segunda prueba de la parcialidad del presidente del sínodo se ve en el hecho de que no se leyeron las dos cartas del papa León —una al sínodo mismo y otra a Flaviano—, aunque los legados del papa lo pidieron.

Ello ocurrió con premeditación, ya que por el texto de la segunda carta la herejía de Eutiques hubiera resultado clara como el sol. Hay otro argumento en el hecho de que se leyó un escrito dirigido contra el arzobispo Flaviano y su sínodo desde el monasterio de Eutiques, y, sin embargo, no se comprobó la veracidad de las afirmaciones hechas, aunque sólo lo habían firmado treinta y cinco monjes del monasterio, que, según indicación propia, contaba trescientos.

Pero el argumento más claro es el hecho de que no fuera sometida a investigación alguna la doctrina de Eutiques. Dióscuro cortó toda discusión sobre ella al exigir que había que atenerse a las definiciones dogmáticas de los concilios de Nicea y Efeso y equiparar simplemente la doctrina de Eutiques a la decisión de

Efeso. Exigió incluso a los obispos reunidos confirmar solemnemente la explicación que había dado Eutiques en el sínodo diocesano de Constantinopla. Ciento catorce obispos dieron su voto en este sentido y pidieron a la vez la reposición de Eutiques en su dignidad de abad y sacerdote. A la vez se destituyó a varios obispos, con el arzobispo Flaviano de Constantinopla y el obispo Eusebio de Dorileo a la cabeza.

Dióscuro debió estos éxitos a su violencia, que no se contentó con atemorizar a los miembros del sínodo, sino que llegó a los malos tratos corporales. Excepto él y sus amigos Talasio de Cesárea en Capadocia y Juvenal de Jerusalén, los obispos no podían tomar apuntes de las discusiones del sínodo por mano de sus notarios, y como algunos se atrevieran, sin embargo, a ello, se les acercaron los notarios de Dióscuro, borraron lo escrito y les quitaron violentamente los útiles de escribir, hiriéndoles las manos.

Después del juicio de destitución sobre Flaviano y Eusebio los obispos fueron obligados a poner su nombre en un papel en blanco. Y los recalcitrantes fueron encerrados por la noche en la iglesia de Santa María, lugar de las sesiones del sínodo, en compañía de soldados y monjes que los enseñaron a firmar con sables y palos. La barbarie alcanzó su punto culminante con el arzobispo Flaviano de Constantinopla, que fué golpeado y dado de puntapiés por Dióscuro y dejado tan maltrecho por el abad Barsubas, que murió poco después.

Con razón es de extrañar que Teodosio II confirmara las resoluciones del sínodo de los ladrones, a pesar de haber sido condenado por el papa León y a pesar de la contradicción de una gran parte de la iglesia griega, y que no accediera al repetido ruego de León de convocar un nuevo concilio.

La victoria de la extremista cristología alejandrina duró, por tanto, hasta la inesperada muerte del emperador, el 2 de julio del 459, a consecuencia de una caída del caballo.

7. Victoria de la Iglesia sobre el monofisitismo y proclamaeión del dogma cristologico en el concilio de Calcedonia (451)

Con la subida al trono del general Marciano (24 de agosto), al que tomó por marido la emperatriz Pulqueria, cambió la situación, porque ninguno de los dos se puso de parte de Dióscuro.

En poco tiempo se confesaron a favor de la epístola dogmática

de León Magno tantos obispos griegos, y en especial Anatolio de Constantinopla, que el papa pudo acariciar la esperanza de ver restablecida la paz de la Iglesia incluso sin un concilio ecuménico.

Por tanto, cuando Marciano le comunicó la intención de convocarlo, León le rogó que lo aplazara para mejores tiempos en consideración a la confusión bélica, ya que precisamente los obispos cuya presencia era de desear en el concilio estarían impedidos de participar en él.

Antes de que llegara al emperador la carta de León, Marciano había convocado ya un concilio (17 de mayo del 451), que debía abrirse el 1 de septiembre en Nicea y en el que "se debía examinar la verdad con asentimiento de todos y explicar claramente la verdadera fe sin pasión, para que en lo futuro no pudiera haber sobre ella ninguna duda o desunión". En su carta al emperador del 24 de junio el papa León no ocultaba su desacuerdo, pero a la vez explicaba que no quería poner ninguna dificultad al emperador, que había obrado por amor a la fe católica, y nombraba a sus legados, el primero de los cuales debería tener la presidencia en lugar de él.

Como a Marciano le era imposible presentarse personalmente en Nicea, trasladó el concilio a Calcedonia, frente a Constantinopla, para poder compaginar la atención de sus obligaciones imperiales en Constantinopla y su participación en el concilio.

Lo mismo que del concilio de Efeso, poseemos también del cuarto concilio ecuménico actas detalladas, tanto en el texto original como en traducciones latinas. La nueva edición de Eduard Schwartz acaba de ser completada. Como en la edición de las actas del concilio de Efeso, están en ellas las diversas colecciones de actas de Calcedonia y los documentos referentes al concilio en una ejemplar fijación del texto.

Cuando el concilio fué abierto el 8 de octubre del 451 contaba con más de 600 obispos (el número exacto de 630 que se ha indicado más tarde no es seguro), los cuales, prescindiendo de los legados del papa, procedían todos del ámbito lingüístico griego, a excepción de dos obispos de Africa, Aurelio de Hadrumento y Rusticiano, que, sin embargo, no habían ido a Calcedonia como representantes de sus episcopados, sino como fugitivos de los vándalos.

El emperador estaba representado por seis comisarios y el senado por diez miembros.

Al principio los obispos se sentaron separados unos de otros, según profesaran el monofisitismo o lo repudiaran, a la izquierda

de los comisarios del emperador y después de los legados de León —los obispos Pascasino y Lucencio y el presbítero Bonifacio—los enemigos del monofisitismo; a la derecha, los partidarios de él. Pero ya en la primera sesión abandonaron su lugar entre los monofisitas Juvenal y los obispos palatinos y pasaron a la otra parte entre un torrente de aplausos de los orientales.

El concilio dedicó sus primeras sesiones a la tarea que le había impuesto el emperador. Al leer sus actas se comprueba que la presencia de los comisarios imperiales fué de gran ventaja para la marcha de las negociaciones, que por la apasionada excitación de los miembros del concilio fué interrumpida con frecuencia. Hay que decir también de los comisarios que demostraron no sólo una plena imparcialidad, sino también un perfecto tacto y una correcta comprensión de las cuestiones dogmáticas tratadas. Se puede afirmar incluso que sin su continua presión no hubiera nacido la nueva proclamación dogmática. Ya en la primera sesión pidieron que se pospusieran todas las quejas personales de unos obispos contra otros y mandaron leer todas las partes de las actas anteriores desde la convocación del segundo concilio de Efeso o sínodo de los ladrones. La mayor parte de la sesión, que duró hasta entrada la noche, la requirieron los protocolos del sínodo de los ladrones, que sólo por esa razón se han conservado junto con los protocolos del sínodo de Flaviano contra Eutiques en el año 448, que había sido incluído en las actas del sínodo de los ladrones. Como resultado se dedujo la injusticia de la destitución de Flaviano y otros obispos hecha en el dicho sínodo de los ladrones. De ello concluyeron los comisarios que ahora había que destituir a los cabecillas del sínodo de los ladrones. Pero las discusiones sobre la recta fe se prorrogaron para la próxima sesión. Como conclusión exigieron a cada obispo la fijación por escrito de su fe, con la significativa indicación de que el emperador se atenía a las declaraciones de los concilios de Nicea y Constantinopla, al contenido de los escritos patrísticos leídos en el concilio de Efeso y a la condenación de Eutiques en la epístola dogmática del papa León a Flaviano.

Los comisarios quisieron que ya en la segunda sesión (10 de octubre) se hiciera la declaración de la verdadera fe. Pero el concilio lo rechazó. Por tanto, sólo se leyeron los dos símbolos de Nicea y Constantinopla, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, que había sido ratificada en el concilio de Efeso; su carta de conciliación a Juan de Antioquía, y, finalmente, la epístola dogmática del papa León a Flaviano. Como varios obispos manifestaron ciertos

recelos contra algunos lugares de esta carta, los comisarios determinaron aplazar las discusiones cinco días, durante los cuales los que tuvieran dudas deberían ser instruídos por Anatolio y por obispos que a él le parecieran apropiados y que ya habían suscrito la carta. Desde el punto de vista objetivo se instituía con ello una comisión conciliar, sobre la que recaía la tarea de preparar el decreto dogmático deseado por el emperador.

Antes de transcurrir este plazo el concilio celebró la tercera sesión el 13 de octubre, y en ella fué depuesto el obispo Dióscuro de Alejandría en razón de las acusaciones elevadas contra él por el obispo Eusebio de Dorileo y por cuatro acusadores de Alejandría; fué depuesto después de haber rechazado tres citaciones. La sentencia contra él fué pronunciada por los legados papales con consentimiento de todos los obispos presentes. Es significativa la circunstancia de que en esta sesión sólo participaran unos doscientos obispos; el número de obispos que no quisieron participar en su deposición fué, por tanto, muy considerable. Faltaron también los comisarios imperiales, aunque por la razón de que debido a su ausencia se manifestaría mejor la plena libertad del concilio al deponer a varón tan poderoso.

Al comienzo de la cuarta sesión (17 de octubre) los comisarios recordaron inmediatamente el plazo puesto por ellos en la primera sesión y preguntaron qué había decidido el concilio sobre la fe. El primer legado papal, Pascasino, dió una respuesta que permite deducir que los legados no habían presionado de modo alguno para que se hiciera una nueva definición dogmática, ya que replicó que el concilio reconocía las profesiones de fe de Nicea y Constantinopla, así como la explicación del símbolo dada por Cirilo en el concilio de Efeso, y añadió que por la carta dogmática de León para condenar a Nestorio y Eutiques era evidente con plena claridad cuál era la verdadera fe, y que el concilio la mantenía sin ninguna variación. Esta respuesta no satisfizo a los comisarios, pues pidieron que todos los obispos presentes juraran por los evangelios puestos en el centro si las declaraciones dogmáticas de Nicea y Constantinopla estaban de acuerdo o no con las declaraciones de León. Respondieron afirmativamente a la petición, pero después que 161 obispos habían dado sus votos en parte breves y en parte detallados, los comisarios se contentaron con el común asentimiento de los demás. Inmediatamente después surgió del centro del concilio la petición de que los cabecillas del sínodo de los ladrones, excepto el depuesto Dióscuro, fueran admitidos de nuevo a las

sesiones, porque entre tanto habían suscrito también la carta de León. Los comisarios habían previsto este deseo, pues explicaron que se habían dirigido al emperador por ese motivo y que había que esperar su respuesta. Cuando llegó la respuesta desde Constantinopla, unas horas después, decía que el concilio mismo debía decidirlo. La gran mayoría se manifestó a favor de la admisión, e inmediatamente después pudieron entrar y ocupar de nuevo sus puestos los cinco obispos, Juvenal de Jerusalén, Talasio de Cesárea en Capadocia, Eusebio de Ancira, Eustatio de Veritus y Basilio de Seleucia.

Entonces resonó el grito: "La unión se ha hecho y se ha dado paz a la Iglesia"; pero hasta qué punto no correspondía a la realidad se manifestó en la inmediata noticia de los comisarios de que 13 obispos egipcios que habían acompañado a Dióscuro a Calcedonia habían mandado al emperador, en nombre de todos los obispos de Egipto, una profesión de fe que el emperador mismo remitía al concilio. Los firmantes, que desde la deposición de su patriarca habían sido mantenidos lejos del concilio, obtuvieron el permiso de entrada. Su profesión de fe condenaba también todas las herejías, en especial las de Arrio, Eunomio, la de los maniqueos, la de los nestorianos y la de aquellos que afirmaban que la carne de Cristo había venido del cielo, pero sobre Eutiques guardaban absoluto silencio. La insatisfacción del concilio les hizo expresar oralmente el anatema sobre Eutiques, pero se negaron a suscribir la carta dogmática de León con la significativa razón de que no podrían vivir en su patria si lo hicieran y que preferían ser matados en Calcedonia a serlo en Egipto. Sólo podrían suscribirla cuando la hubiera firmado el nuevo obispo de Alejandría, de quien dependían todos los obispos egipcios. Los comisarios denegaron la petición hecha por los padres del concilio de deponerlos, proponiendo que los trece obispos egipcios se quedaran en Constantinopla hasta que hubiera sido elegido un nuevo arzobispo de Alejandría. Esta salida diplomática orilló de momento una dificultad; pero después de terminado el concilio iba a resultar funesta.

Un segundo presagio de la futura confusión fué la discusión posterior con dos grupos de archimandritas, es decir, superiores de monasterios, uno de los cuales era eutiquiano y el otro antieutiquiano. En las actas están los nombres de ambos grupos, pero sin indicar el monasterio que presidían. Ambos se habían dirigido al emperador con memoriales que el emperador traspasó inmediatamente al concilio. El asunto del segundo grupo pudo ser resuelto

rápidamente, pues en su memorial al emperador había reconocido laudatoriamente sus medidas para reprimir la herejía de Eutiques y sólo pedían el castigo de aquellos monjes que, después de adoctrinados, se mantuvieran obstinadamente en la herejía. Mucho más difícil se presentó la discusión con el grupo de tendencia eutiquiana, que constaba de 20 varones—18 archimandritas y dos monjes, uno de los cuales era el tristemente célebre Barsumas, monje siríaco— y que habían participado en el sínodo de los ladrones. También habían dirigido un memorial al concilio mismo en el que pedían incluso la readmisión de Dióscuro. En una declaración oral se negaron a condenar a Eutiques y a suscribir la carta dogmática de León. El concilio se vió obligado a ocuparse de ellos en una amplia sesión el 20 de octubre, porque ellos, para escapar a la condenación pedida por los comisarios, afirmaron que el emperador les había prometido admitirlos en su presencia para una discusión con sus enemigos y decidir él mismo. Cuando el concilio preguntó al emperador sobre el asunto, éste contestó que no habría convocado el sínodo si hubiera querido ser él mismo juez en la disputa. Que debían admitir el consejo del concilio. Como se mantuvieron en su punto de vista deberían haber sido condenados. Pero por deseo de los comisarios el concilio concedió un plazo de un mes (contado del 15 de octubre al 15 de noviembre), para que dentro de él dieran su asentimiento a la fe del sínodo bajo pena de destitución. Pero como el concilio terminó antes de pasar este plazo, esta segunda fuente de futura confusión quedó abierta. Es seguro que los dirigentes del grupo eutiquiano no prestaron su asentimiento, pues de las cartas del papa León se deduce que Caroso y Doroteo fueron destituídos del puesto de archimandritas por el emperador a instancias del papa.

La sesión más importante del concilio fué la del 22 de octubre, quinta según la antigua numeración. En el intervalo transcurrido entre el 10 y el 21 de octubre la comisión nombrada en la segunda sesión había elaborado una fórmula de fe que se leyó en esta sesión, pero que no fué incorporada a las actas del concilio, por lo que no se conoce su texto. Inmediatamente después de su lectura surgieron inconvenientes contra ella y los legados papales declararon que si la fórmula de fe a proclamar no se atenía exactamente a la carta dogmática del papa, ellos pedirían sus papeles y marcharían a casa para celebrar un sínodo en Occidente. A pesar de todo, la mayoría se pronunció a favor de la fórmula dogmática presentada y rechazó primero la proposición de los comisarios de nombrar una comisión

para redactar una nueva fórmula. De sus explicaciones se deduce que en la fórmula propuesta estaba la expresión de que Cristo era "de dos naturalezas". Declararon esta expresión inaceptable, porque Dióscuro había condenado a Flaviano precisamente en razón de que afirmaba que Cristo estaba en dos naturalezas, y porque la aceptación de la carta del papa a Flaviano exigía consecuentemente que su contenido sobre las dos naturalezas en Cristo fuera incluído en el decreto dogmático. Como a pesar de todo la mayoría quisiera atenerse a la fórmula de Anatolio, los comisarios enviaron un informe al emperador, el cual decidió que o se aceptaba la nueva comisión o todos los obispos se verían obligados a explicar mediante sus metropolitas su fe, con el fin de excluir toda duda y toda discordia. Si no se aceptaba ninguna de las dos cosas se celebraría un sínodo en Occidente, ya que el actual concilio se negaba a dar una exacta y precisa declaración de fe. La mayoría se resistió al principio a este apremio del emperador, hasta que los comisarios declararon que Dióscuro había rechazado la fórmula "en Cristo hay dos naturalezas" y que León la había afirmado, y pusieron la alternativa: "¿A quién queréis seguir, al santísimo León o a Dióscuro?" Y como todos los obispos clamaran: "Creemos como León, no como Dióscuro", los comisarios sacaron la consecuencia: "Entonces tenéis que incluir también la citada doctrina de León en el símbolo." Inmediatamente se siguió un cambio tan repentino y completo, que se ha supuesto que las actas tenían lagunas en este punto, porque inmediatamente después de las últimas argumentaciones de los comisarios transcriben que todos los obispos pidieron que se reuniera la comisión que antes habían rechazado obstinadamente. Pero el supuesto de una laguna es inadmisible por la circunstancia de que ninguna de las colecciones en que están las actas de la quinta sesión denuncia ninguna huella de laguna. El cambio de parecer de la mayoría se explica por la violencia de la argumentación de los comisarios, que los llevó a un callejón sin salida del que no podían salvarse sin someterse a su voluntad.

La comisión se reunió inmediatamente después en el oratorio de Santa Eufemia, edificio contiguo a la iglesia de Santa Eufemia. Se componía de los tres legados papales y de veinte obispos de la diócesis de Oriente, Asia, Ponto, Ilírico y Tracia. El resultado de sus deliberaciones fué el decreto dogmático de Calcedonia, que fué leído inmediatamente y encontró la unánime aceptación de todos los obispos. Después de aludir a las palabras del Señor, "mi paz os doy", a la actividad del mal que no termina, al celo del piadoso y orto-

doxo emperador por la verdadera fe y a su propia vocación, establece la continuidad de la proclamación de la verdadera fe al reconocer los símbolos de Nicea y de Constantinopla, que son transcritos al pie de la letra, así como las declaraciones del primer concilio de Efeso, hace una luminosa exposición de las herejías cristológicas y añade la proclamación de la verdadera fe con las siguientes palabras:

"Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno sólo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (*Hebr.*, 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de El nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo, y nos lo ha trasmitido el Símbolo de los Padres.

"Así, pues, después que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fué por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico concilio que a nadie será lícito profesar otra fe ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás. Pero aquellos que se atrevan a proponer otra fe o a explicar o a enseñar o a transmitir otro símbolo de los que desde el paganismo o el judaísmo o cualquier herejía quieren pasar al reconocimiento de la verdad, deben, si son obispos o clérigos, ser depuestos los obispos de la dignidad episcopal, los clérigos del clericato, pero si son monjes o laicos, deben ser castigados con el destierro."

Tres días después fué proclamado solemnemente este decreto dogmático en la sesión del 25 de octubre, en presencia del emperador, de la emperatriz Pulqueria, de todos los comisarios y del senado completo. Raras veces se ha expresado tan poderosamente el feliz sentimiento de unidad de Iglesia y Estado en la confesión de la verdadera fe cristiana como en las manifestaciones aprobatorias de los obispos a Marciano, nuevo Constantino, sacerdote y rey en una persona, vencedor en la guerra y maestro de la fe. Marciano dió una muestra conmovedora de su intención profundamente religiosa, manifestando su acción de gracias a Cristo por el establecimiento de la unidad en la fe. Como signo de su alegría por el feliz fin del gran problema por el que había convocado el sínodo,

elevó la ciudad de Calcedonia a metrópoli ciudadana, sin perjuicio de la metrópoli de Nicomedia, para honor de Santa Eufemia y del concilio.

Visto con mirada sobria y precisa, el decreto dogmático no era todavía la última palabra sobre el dogma cristológico, pues todavía no contenía la definición conceptual de la unión hipostática, que no fué formulada hasta el siglo VI; para ello se sirvió de una expresión figurativa. Pero era la culminación de la solución del problema cristológico, empezada por el concilio de Efeso y que siguió a la solución de la cuestión trinitaria. Lo mismo que el concilio de Efeso había condenado la extrema cristología antioquena, éste condenó la extrema cristología alejandrina, que había celebrado un pequeño triunfo en el sínodo de los ladrones de Efeso. Pero el concilio de Calcedonia dió la solución esencial del problema cristológico, porque unió entre sí los elementos acertados de ambas doctrinas de escuela en la síntesis del dogma cristológico de la unidad de la persona de Cristo y de la dualidad de sus naturalezas, sin mezcla y sin transformación (contra el monofisitismo), sin división y sin separación (contra el nestorianismo). Con ello la fe en el Salvador divino-humano se había asegurado para todo el futuro del cristianismo frente a la volatilización racionalista y frente a la exageración misticista.

La sesión del 22 de octubre señaló el punto culminante del concilio. Esta sensación tuvieron los padres del concilio cuando, al terminar tal sesión, rogaron al emperador que los dejara marchar. Pero Marciano les mandó permanecer todavía reunidos para regular, trabajando en común con sus comisarios, ciertos asuntos que esperaban solución. Y así los obispos tuvieron que descender los días siguientes al plano de la vida diaria. De las cuestiones particulares que reglamentaron, el reconocimiento de la ortodoxia de los obispos Teodoreto de Ciro, e Ibas de Edesa, fué más tarde muy reprochada al concilio, especialmente en la llamada disputa de los tres capítulos. Otras cuestiones se referían a las disensiones de los obispos entre sí, cuya posposición habían pedido los comisarios en la primera sesión del concilio. Luego el concilio promulgó en forma de 27 cánones una serie de ordenaciones de tipo general, la mayor parte de las cuales tienen por objeto el clero y la administración eclesiástica. Pero todas sus medidas de derecho eclesiástico fueron superadas en importancia para el futuro por la erección del patriarcado de Constantinopla, que significó la liquidación de la constitución de la Iglesia griega.

CAPITULO V

Vida de fe y vida espiritual de la Iglesia

1. Situacion de las fuentes

El trabajo espiritual de la Iglesia no se agotó en la configuración de los dogmas trinitario y cristológico. Bajo la influencia de los elementos favorables de la nueva situación, comenzada con la era de la paz, se desarrolló una rica y polifacética vida de fe y espiritual, que es lo que en primera línea justifica para llamar a la época que va del 325 al 450 época del florecimiento de la Iglesia griega y edad clásica suya. En toda su historia hasta el momento no ha vuelto, ni se repetirá en lo futuro, porque todos los presupuestos de tipo económico, político y cultural para el nacimiento y desarrollo de esa época espiritual floreciente fueron únicos y, sobre todo, porque sus portadores personales no volverán a resurgir.

Por desgracia, no estamos en situación de alcanzar la imagen completa de la riqueza de esta vida espiritual, porque nos separan quince siglos de ella y porque durante este largo tiempo, que para los países en que palpitó en otro tiempo fué sobre todo de tipo destructivo, muchas de sus producciones se han perdido irremediablemente. La asidua investigación de la literatura patrística de lengua griega, comenzada a mitad del siglo XVI y continuada casi sin interrupción hasta el momento, ha liberado una parte notable de la bibliografía de los padres y escritores eclesiásticos griegos del polvo

de las bibliotecas, la ha sacado a la luz de la publicidad y ha examinado su autenticidad gracias al trabajo editorial de innumerables investigadores y sabios. Hasta nos ha regalado completos o en parte ciertos escritos que parecían haber perecido. Pero el gran número de producciones literarias eclesiásticas de los siglos IV y V que han sido impresas no debe engañarnos respecto al hecho de que no se conserva completa la herencia escrita de ningún gran teólogo de esta época. Si se hubieran conservado todos los escritos que entonces fueron compuestos, tendríamos un material de fuentes escritas de abundancia y magnitud admirables.

Ahora bien: los escritos no son más que la decantación de una vida espiritual y no la vida espiritual misma. Aunque se hubieran conservado todos los escritos de los teólogos y varones eclesiásticos del siglo IV y primera mitad del siglo V, no podríamos conocer completamente la vida de fe y la vida espiritual de esta gran época. Para lograr esa meta necesitaríamos noticias contemporáneas sobre la vida de cada una de las iglesias y biografías fidedignas de todos los obispos que las presidieron. Pero no hay crónicas contemporáneas ni siquiera de las más grandes e importantes comunidades eclesiásticas y la existencia de biografías contemporáneas, incluso de los más destacados teólogos y obispos, es extremadamente escasa. Pero esta sensible doble falta no es consecuencia de la pérdida de este doble tipo de fuentes. El hecho de que no existieran o existieran en mínima medida nos imposibilita radicalmente el conocer ni siquiera aproximadamente toda la vida espiritual de la Iglesia en todas sus manifestaciones, direcciones y resultados. Esta falta tampoco es compensada por las *Historias de la Iglesia* compuestas en el siglo V, y de las que sólo se han conservado totalmente la de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto de Ciro, porque ponen el acento en la exposición de los hechos y acontecimientos históricos y estaba lejos de su ánimo el hacer un esbozo de la vida espiritual en cuanto tal. El escrito de Jerónimo *De los varones célebres* cita a los escritores teológicos más destacados en el siglo IV hasta el año 392, y cita a los griegos y latinos todos revueltos; ni siquiera una vez citó todos sus escritos, y mucho menos los valoró. La continuación de esta rudimentaria historia de la literatura teológica, hecha por el presbítero Gennadio de Marsella hacia los años 461-469, considera en primera línea la teología latina. Pero cita también escritos griegos de fines del siglo IV y hasta de la primera mitad del siglo V. Los datos de Gennadio son la mayoría de las veces más amplios que los de Jerónimo, y a veces añade juicios personales so-

bre el contenido y valor de sus escritos. Pero siguió el mismo método que Jerónimo y, por tanto, ordena los escritores mecánicamente unos junto a otros en una serie cronológica. Las fuentes principales son y siguen siendo, por tanto, los escritos que se han conservado de los teólogos y varones eclesiásticos de esta época.

Al echar una mirada de conjunto sobre este material de fuentes se ve el extraño hecho de que cinco provincias eclesiásticas, las dos de Epiro, la de Macedonia, Tesalia y Acaia, que en el año 390 fueron reunidas como diócesis de Macedonia, junto con las iglesias de Creta y de las islas de los mares Egeo y Jónico, se extinguieron completamente vacías, porque no están representadas en los escritos conservados ni hay tradición de que ninguno de sus obispos se dedicara a escribir. Por derecho eclesiástico pertenecían al patriarcado romano; pero por nacionalidad, idioma y cultura eran griegas. A consecuencia de la falta de fuentes no se puede comprobar qué parte tuvieron en la revolución de la vida eclesiástica desde comienzos de la era de la paz.

La mayor parte de las fuentes se reparte entre los dos patriarcados de Alejandría y de Antioquía y el gran círculo de las provincias eclesiásticas de Asia Menor, que entonces estaba dividida en las diócesis políticas de Asia y Ponto, y la diócesis de Tracia, que hasta la erección del patriarcado de Constantinopla no tuvieron centro eclesiástico unitario. Los principales portadores de la vida espiritual y de fe en estos tres grandes ámbitos eclesiásticos fueron ya citados anteriormente, porque participaron destacadamente en la configuración de los dogmas trinitario y cristológico. Aquí se trata sólo, por tanto, de verlos como escritores teológicos y comprobar que se puede conocer acerca de la vida espiritual de la Iglesia en estas regiones por sus escritos y por los de los demás escritores eclesiásticos.

2. Teólogos alejandrinos

El patriarcado de Alejandría o la Iglesia de Egipto fué el dominio eclesiástico más unitario de la Iglesia griega, porque Alejandría no sólo era la sede del patriarca, sino que además era la única metrópoli de todo Egipto, incluídas Libia y Pentápolis. La Iglesia de Alejandría había recibido su sello espiritual ya en la época de los mártires gracias a la escuela alejandrina, cuyas notas caracte-

rísticas conocemos. Las conservó incluso durante su época de florecimiento hasta la llegada del monofisitismo.

Desde los comienzos de la era de la paz hasta mitad del siglo v ocuparon la silla de San Marcos, prescindiendo del obispo Alejandro, que entregó su alma a Dios el 328, cinco obispos únicamente: Atanasio (328-373), Pedro II (373-380), Timoteo (381-385), Teófilo (385-412) y Cirilo (412-444). Atanasio y Cirilo fueron ya valorados como jefes en la lucha contra Arrio y contra Nestorio. En cuanto tales tienen una llamativa semejanza entre sí. Del mismo modo que Atanasio en la cuestión de la relación entre Padre e Hijo había puesto en primer plano la esencia divina frente a la trinidad de las personas, Cirilo, durante la lucha contra Nestorio, acentuó la unidad de la persona de Cristo frente a la dualidad de sus naturalezas. Ambos pertenecen a los grandes padres griegos de la Iglesia.

Los sucesos más importantes de la movida vida de Atanasio fueron ya mencionados al exponer la polémica arriana. Poco después de su muerte encontró un panegirista en la persona de su contemporáneo Gregorio Nacianceno, que, sin embargo, siguiendo las leyes de la retórica de su tiempo, evita lo más posible los detalles biográficos concretos. Las tres biografías griegas son de origen posterior y no tienen valor independiente.

Es de admirar que los escritos de Atanasio hayan sufrido tantas pérdidas, a pesar de su destacada posición en la lucha contra el arrianismo, y que su transmisión haya sido enturbiada por la interpolación de escritos ajenos entre los auténticos hasta el punto de que incluso hoy haya dudas todavía sobre la autenticidad o inautenticidad de varios escritos que han sido transmitidos con su nombre. Es digno de observar que se haya conservado su escrito de juventud en el que se ensayó como apologeta. En la primera parte enfrenta el monoteísmo cristiano con el politeísmo pagano. En la segunda, que defiende la necesidad de la encarnación de Dios Logos contra las objeciones de judíos y gentiles, se anuncia ya el futuro defensor de la verdadera divinidad del Salvador. Todos sus demás escritos proceden de su larga época de obispo. Los más importantes de entre ellos son los escritos antiarrianos, que están dedicados en parte a la refutación teológica de los arrianos y en parte a su justificación personal frente a las acusaciones de sus enemigos; otra parte de ellos tiene forma de cartas. Ni uno siquiera de los escritos de este primer grupo se ha conservado completo. Su escrito contra los obispos ilíricos Valente y Ursacio se ha perdido

del todo y su historia de las polémicas arrianas, redactada el año 358 y dirigida a los monjes egipcios, se ha perdido en parte; de su tratado sobre *Mt.*, 11, 27, sólo hay un fragmento.

Con sus escritos exegéticos ha ido tan mal, que no se pueden determinar con seguridad ni su amplitud original ni sus formas literarias. Abarcaban comentarios a los Salmos, al libro de Job, al Eclesiástico, al Cantar de los Cantares, de los que, gracias a las cadenas exegéticas, pudieron recuperarse fragmentos, cuya autenticidad tendría que ser examinada en parte. En ellos cultivó la interpretación alegórico-mística de la escuela de que había recibido su formación. Hay también fragmentos de las explicaciones de los Evangelios de San Mateo y San Lucas y de la primera epístola a los corintios, pero no son suficientemente amplios para asegurar que Atanasio hiciera también comentarios del Nuevo Testamento. El grupo práctico religioso de sus escritos muestra también sensibles pérdidas. A él corresponden sus llamadas cartas festivas, es decir, pastorales o encíclicas, que, siguiendo una antigua costumbre de los obispos alejandrinos, cuyo primer testigo es el obispo Dionisio, dirigía todos los años a sus obispos para indicarles el comienzo de la época de ayuno y el día de la fiesta de la Pascua. Sólo se han conservado totalmente trece, de los años 329-348, en traducción siríaca. La 39, del año 367, pudo ser casi recuperada con ayuda de fragmentos griegos, coptos y siríacos. Su contenido es polifacético, pero se mantiene dentro del marco de los asuntos eclesiástico-religiosos, evitando toda polémica. Se ha conservado, en cambio, el pequeño escrito sobre la virginidad, que esboza la imagen ideal de una virgen cristiana consagrada al Esposo celestial. El escrito de Atanasio más leído, y cuya popularidad atestiguan los muchos manuscritos en que aparece, es la vida del padre del monacato, Antonio. Esta vida sitúa a Atanasio en la cumbre de los numerosos hagiógrafos griegos, que habían de cultivar una rama tan importante de la literatura bizantina. Los ataques contra su autenticidad pertenecen al pasado. Por ser la primera de su género, siempre excita, sin embargo, a nuevas investigaciones sobre sus modelos paganos, su forma literaria, el grado de su verosimilitud histórica, muy variadas en sus resultados. Pero su importancia histórica como penetrante llamada a la vida ascética y como influyente escrito propagandístico a favor del monacato no puede ser por ello disminuída.

Después de dos cortos gobiernos, los de Pedro II y Timoteo, que no compusieron ningún escrito teológico y que, por tanto, no tuvieron influencia notable alguna sobre la vida espiritual y de fe de

Egipto, subió a la silla patriarcal de Alejandría Teófilo, que la ocupó durante veintisiete años. El fuerte de este hombre violento no fué la teología, sino la política eclesiástica, que lo convirtió en primer representante de la rivalidad entre Alejandría y Constantinopla. En su herencia escrita, de la que, prescindiendo de cuatro trozos que Jerónimo tradujo al latín, sólo se conservan fragmentos, no había un solo escrito teológico de gran tamaño. Nos lo encontraremos de nuevo al exponer la llamada segunda polémica origenista.

Alejandría dió a la Iglesia griega un segundo gran teólogo en la persona del patriarca Cirilo, que sucedió el año 412 a su tío Teófilo. De su gobierno desde 412 a 428 tenemos las noticias del historiador de la Iglesia Sócrates, de las que se deduce que el largo trato con su tío tuvo una desventajosa influencia sobre el sobrino. La expulsión de judíos y novacianos de Alejandría hecha por Cirilo no correspondía a los principios eclesiásticos de tolerancia con los equivocados y lucha contra la herejía, y encontró un sincero crítico en el abad Isidoro de Pelusio. Pero hay que absolverle del asesinato de la filósofa pagana Hypatía, amiga del lugarteniente imperial Orestes, del que Sócrates le hace responsable. Desde el 429 le ocuparon la mayor parte de su vida la lucha contra Nestorio, el concilio de Efeso y sus consecuencias.

Su amplia bibliografía ha sido mejor conservada que la de Atanasio. Pero también ha padecido sensibles pérdidas. Ya hemos citado su gran obra apologética contra Juliano el Apóstata. Los más antiguos escritos dogmáticos de Cirilo se refieren al dogma trinitario y son el fin de la polémica contra los arrianos. Desde el año 429 se siguieron continuadamente y paso a paso los numerosos escritos dirigidos contra Nestorio en forma de tratados, discursos, cartas, explicaciones y autoapologías. Tampoco este grupo de sus escritos se ha conservado totalmente. Sus escritos polémicos contra los apolinaristas, por una parte, y contra los antioquenos Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, por otra, se han perdido hasta el último fragmento. Estos son precisamente los escritos por los que hubiéramos podido conocer la última y más clara configuración de su cristología. Sólo por el patriarca Focio sabemos que Cirilo dirigió al emperador Teodosio un escrito contra los pelagianos, que a fines del siglo IX existía todavía. Por lo poco que nos dice de él, se ve que Cirilo reconoció certeramente la interna relación entre la doctrina nestoriana del Redentor y la doctrina pelagiana de la redención.

Menos informados estamos sobre el destino y la actividad de la escuela teológica de Alejandría. No sabemos quién fué el sucesor de Pedro, último director de la escuela, cuando hacia el año 300 abandonó la cátedra para subir a la silla episcopal. El único director de la escuela que conocemos en el siglo IV es Dídimo, llamado "el Ciego". Pero como murió hacia el 398, después de haber dirigido la escuela más de medio siglo, sabemos en qué manos se encontró la dirección de ella desde mitad del siglo IV. Dídimo fué admirado ya por sus contemporáneos como un milagro viviente; a pesar de haber perdido la vista siendo niño, gracias a su diligencia y a su heroica perseverancia había adquirido una erudición tan grande, que pudo serle confiada la escuela de catequistas. A diferencia de Pedro, y tal vez de sus inmediatos predecesores, volvió a contactar con el gran Orígenes, cuyo método alegórico-místico aceptó, y cuyo principal escrito sistemático defendió en un escrito propio. No tenemos noticia alguna sobre su escuela. Pero fué sin duda origenista. El objeto principal de su actividad literaria fué, como el de su gran modelo, la Sagrada Escritura. Pero parece que sólo hizo comentarios. Cierto que se extendieron a todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, aunque Jerónimo sólo cita los comentarios a los Salmos, a algunos profetas, Isaías, Oseas y Zacarías, Job y a los Proverbios, y, finalmente, a los Evangelios de San Mateo y San Juan *(De viris illustribus,* c. 109); pues añade que Dídimo había compuesto otros muchos escritos, para cuya numeración sería necesario un índice propio. Toda esta bibliografía bíblica se ha perdido, excepto los resúmenes que se encontraron en las llamadas cadenas exegéticas. De ellos se han recuperado hasta ahora partes considerables de los comentarios a los Salmos, al Evangelio de San Juan, a los Hechos de los Apóstoles y a las epístolas de San Pablo. Un poco mejor ha ido con sus escritos dogmáticos. A su cabeza está la gran obra sobre la Trinidad, que, por lo demás, sólo se ha conservado en un manuscrito defectuoso y lleno de lagunas. Es una penetrante y madura exposición del dogma de la Trinidad. Un segundo escrito "sobre el Espíritu Santo" está en la traducción de Jerónimo. Se ha salvado un tercero gracias a la circunstancia de que pasó bajo el nombre de Basilio Magno, pero se ha perdido sin dejar huellas una serie de ellos. Por los conservados se ve que no fué un ciego venerador de Orígenes, sino que lo superó en el conocimiento de la idea trinitaria de Dios. En ellos se encuentra ya también la fórmula característica de la cristología alejandrina.

Por suerte se conserva un escrito de Dídimo por lo menos en un resumen, y por él sabemos que el maniqueísmo había penetrado en Alejandría a pesar del edicto que promulgó contra él el emperador Diocleciano el año 296, y que con ello le había nacido a la Iglesia de Alejandría un enemigo del que no se habla en los escritos de Atanasio y de Cirilo. Dídimo no compuso escritos eclesiásticos prácticos porque era laico y no tuvo, por tanto, ocasión de ello.

Del episcopado egipcio sólo son conocidos dos escritores. El más antiguo de ellos, Serapión, obispo de Thmuis, en el bajo Egipto († después del 360), fué contemporáneo de Atanasio y amigo del anacoreta Antonio. El único escrito que se conserva de él combate a los maniqueos y demuestra que el maniqueísmo significaba un peligro para los cristianos incluso fuera de Alejandría. Jerónimo (*De viris illustribus*, c. 99), conoció además otro escrito de él sobre las leyendas de los Salmos y cartas, de las que sólo existen dos en texto original y otra en traducción siríaca. Fué una sorpresa el hallazgo de treinta oraciones litúrgicas en un manuscrito de Athos, que, aunque sólo en parte llevan su nombre, fueron todas compuestas o de nuevo redactadas por él. Ellas han aumentado considerablemente nuestro conocimiento de la liturgia griega del siglo IV. Todos estos escritos son evidentemente restos de una más rica actividad literaria.

Sinesio de Cirene, segundo de estos escritores, es un fenómeno de excepción del más extraño tipo. Se le ha incluído en la historia de la literatura cristiana antigua, a la que sólo pertenece muy condicionalmente. Nacido entre 370 y 375, hijo de una noble familia de Cirene, que era todavía pagana, gozó de la educación de la filósofa pagana Hypatia, ya citada, en la filosofía platónica en Alejandría, y volvió a su patria, donde se dedicó a los estudios filosóficos, pero a la vez manifestó un vivo interés por el bien de sus compatriotas. Ellos lo enviaron el año 397 a Constantinopla con el encargo de lograr del emperador Arcadio una aligeración de las cargas de impuestos, y lo consiguió. Al caer los bárbaros árabes en Pentápolis el año 405, prestó un servicio todavía mayor a sus conciudadanos, ya que organizó la defensa de su ciudad y rechazó el primer ataque. Cuando, unos años más tarde, quedó vacante la sede episcopal de Ptolemais, sus agradecidos conciudadanos lo eligieron para metropolita suyo, aunque es muy probable que no había recibido todavía el bautismo ni se había hecho todavía interiormente cristiano, como confiesa él mismo en una de sus cartas (Ep. 154). Durante el período de reflexión que pidió como condición debió

alcanzar, sin embargo, una interna relación con el cristianismo, pues después de siete meses aceptó la elección; pero bajo la condición de no tener que renunciar a la vida matrimonial y de poder mantener sus ideas sobre la preexistencia del alma, la eternidad del mundo y la doctrina alegórica de la resurrección. Extraña que su ordenador, el patriarca Teófilo, que el año 401 se había manifestado violentamente contra el origenismo, aceptará la segunda condición del candidato a la ordenación episcopal. Pero fué separado de su actividad episcopal por su temprana muerte, ocurrida el año 414.

Sus escritos, que constan de tratados y discursos retóricos, de himnos y numerosas cartas, pertenecen en su mayor parte a la época de su ordenación, y entre los escritos de su episcopado no hay ninguno teológico. Sinesio no puede ser considerado, por tanto, como teólogo. Pero su caso arroja una clara luz sobre la situación de la Iglesia a comienzos del siglo v. Si las fuentes atestiguan esta ambigua posición—medio pagana, medio cristiana—en un obispo de esta época, está permitido preguntar si no habría casos parecidos en otras partes. Hay que responder afirmativamente, y más para el siglo IV que para el v. Respondiendo afirmativamente, se comprende por qué pudieron hacerse partidarios del arrianismo tantos obispos: estaban todavía prisioneros en imágenes e ideas que les hacían más agradable el arrianismo que la idea de Dios auténticamente cristiana, pero difícilmente comprensible para la razón.

La altura de Atanasio y Cirilo sobre la gran masa de obispos sometidos a ellos se destaca con ello mucho más. No fueron únicamente sus superiores jerárquicos, sino que fueron también la norma de su pensar. De agradecer es con toda seguridad al inflexible defensor del niceno el hecho de que el arrianismo no pudiera poner pie en Egipto. Los melitianos, es decir, los partidarios del obispo Melitio de Licópolis, a cuya cabeza estuvo desde la muerte de Melitio Juan Archaph, y de los que nos ha aportado importantes documentos un descubrimiento de papiros del año 1924, no eran originalmente arrianos, pero se unieron a los arrianos y se mostraron como los enemigos más violentos de Atanasio. En la lucha de Cirilo contra Nestorio todos los obispos de Egipto estuvieron de parte de Cirilo. Por lo demás, el nestorianismo, por ser la cristología antioquena llevada al extremo, estaba en tan viva oposición con la actitud espiritual de la Iglesia egipcia, que había que excluir *a priori* la persecución de Cirilo, luchador contra Nestorio. El peligro estaba aquí en el otro extremo. Y se

manifestó cuando Dióscuro fué elevado a patriarca de Alejandría. Pero con él empezó la decadencia de la Iglesia de Alejandría. Cuando Cirilo murió se llevó consigo al sepulcro la época floreciente de la Iglesia alejandrina.

3. Teólogos antioquenos

En el patriarcado de Antioquía la situación de la vida de fe y espiritual se desarrolló mucho más desarmónicamente que en el patriarcado de Alejandría. La última razón de este fenómeno está en la circunstancia de que la dirección espiritual empírico-realista, que caracterizó a la escuela teológica de Antioquía, podía caer en una fatal oposición a la predicación dogmática con la Iglesia católica mucho más fácilmente que la dirección especulativo-idealista de la escuela alejandrina. Y de hecho cayó mucho primero y mucho más rápidamente que ésta.

Lo demuestra el hecho de que Arrio fué discípulo de Luciano, que había fundado la escuela antioquena a fines del siglo III. El hombre que inflamó la gran lucha trinitaria perteneció a la primera generación de discípulos de Luciano. Pero él no fué el único que cayó en oposición a la predicación de la Iglesia sobre la divinidad de Cristo, pues su partidario y protector el obispo Eusebio de Nicomedia fué también siluquianista.

No menos demuestra el hecho de que la primera sede episcopal que cayó en manos de los arrianos fuera la antioquena. Desde la destitución del obispo Eustatio (330) permaneció propiedad suya hasta que Eudoxio fué trasladado a Constantinopla (360). El año 365 consiguieron también expulsar a Atanasio de Alejandría. Pero la diferencia esencial entre los hechos de Alejandría y de Antioquía consiste en que la comunidad de Alejandría permaneció fiel a Atanasio, mientras que la gran mayoría de los antioquenos reconoció a los obispos arrianos. Sólo una pequeña minoría se mantuvo de parte de Eustatio; pero sólo pudo reunirse alrededor de un presbítero de nombre Paulino, que no encontró ningún obispo que le impartiera la consagración hasta que lo hizo el año 362 el obispo latino Lucifer de Salaris, desterrado de Occidente. El año anterior había sido nombrado sucesor de Eudoxio en un sínodo celebrado en Antioquía y convocado por el emperador Constancio, el obispo Melecio de Sebaste, en Asia Menor. Pero como poco después se confesó a favor de la fe del niceno, tuvo que abandonar

Antioquía por mandato del emperador. La muerte de Constancio y la conocida disposición de Juliano el Apóstata lo volvieron a llevar a Antioquía. En vista de la posición favorable que frente al niceno adoptó el emperador Joviano, reunió junto con Acacio, metropolita de Cesárea, un sínodo que suscribió el símbolo niceno, pero que en el escrito sinodal a Joviano interpretó la expresión homousios en el sentido de que el Hijo había nacido de la esencia del Padre, pero que sólo era semejante en la esencia a El. Es comprensible, por tanto, que una parte de los eustatianos no reconociera a Melecio y se mantuviera al lado del obispo Paulino. De aquí nació el cisma meleciano. Melecio fué de nuevo desterrado por el emperador Valente. Al subir al poder Teodosio I, volvió a Antioquía y convocó el gran sínodo del 379, que por fin se pronunció a favor del niceno sin ambigüedades. Pero el cisma duró hasta pasado el concilio de Constantinopla (381). Melecio, que murió durante el concilio, fué sucedido por el obispo Flaviano (381-404) y Paulino por el obispo Evagrius. A su muerte (hacia el 393), se quedaron huérfanos los inconmovibles partidarios de Eustatio y fueron muriendo poco a poco. ¡Honor a su memoria!

Es evidente que bajo esta situación no podía desarrollarse en Antioquía ninguna elevada vida espiritual. De Melecio tomó Epifanio el primer sermón que pronunció después de su nombramiento de obispo de Antioquía. Intenta explicar el texto de *Prov.*, 8, 22, en el que se apoyaban especialmente los arrianos estrictos. Pero justifica la postura negativa de los eustatianos, pues evita toda referencia al concilio de Nicea, y del Hijo sólo dice en dos textos que es semejante al Padre. De Flaviano casi sólo existen fragmentos. Jerónimo cuenta que Evagrio le había leído diversos tratados compuestos, pero no publicados, siendo presbítero. Sólo se conserva la traducción latina de la vida de Antonio escrita por Atanasio.

No hay duda de que muchos obispos del patriarcado cultivaron el arrianismo en sus diversas formas. Pero no es posible comprobar en qué porcentaje estuvieron los obispos nicenos y los arrianos en cada una de sus provincias eclesiásticas. Es seguro, sin embargo, que la dirección espiritual de la escuela antioquena no tenía por qué conducir con intrínseca necesidad hacia el arrianismo. Lo demuestra el hecho de que precisamente los escritores más destacados del patriarcado de Antioquía, Eustatio de Antioquía, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro, actuaron en sus escritos contra el arrianismo, aunque deben

ser tenidos por los principales representantes de la escuela antioquena.

Pero de sus escritos se deduce a la vez que la dirección espiritual de esta escuela le impedía, por las razones arriba indicadas, encontrar la solución del problema cristológico que correspondía a la conciencia creyente de la Iglesia.

Una corta mirada de conjunto sobre sus escritos nos hará ver ambas cosas.

Eustatio no era antioqueno de nacimiento, pero al ser elevado a la silla episcopal de Berea, en Siria, entró en el ámbito de irradiación de la escuela antioquena. Fué uno de los más celosos partidarios del niceno y uno de los más odiados por los arrianos; se han perdido los escritos que redactó contra los arrianos, uno de los cuales trataba el texto que ellos citaban a su favor (*Prov.*, 8, 22). Sólo se ha conservado un tratado sobre la pitonisa de Endor (*I Sam.*, 28), que demuestra que perteneció a la escuela antioquena, pues en él defiende con agudeza la explicación histórico-gramatical de la Sagrada Escritura, que constituyó la característica más destacada de esta escuela, y polemiza abiertamente contra Orígenes. Debido a la enorme pérdida de sus escritos, hay que renunciar a un conocimiento más concreto de su cristología.

Diodoro fué antioqueno de nacimiento y vivió en su ciudad natal largo tiempo, superior de un monasterio, hasta que el año 378 fué elevado a la silla episcopal de Tarso de Cilicia, que ocupó hasta su muerte, ocurrida poco antes del 394. Su herencia literaria era más amplia que la de Eustatio, pues abarcaba numerosos escritos exegéticos, apologético-polémicos y dogmáticos. Se han perdido todos, excepto algunos resúmenes, que, en parte, están todavía sin editar. Los escritos exegéticos se refieren a todo el Antiguo Testamento, en cuya explicación rechazó enérgicamente el método alegórico de la escuela alejandrina, sin negar, sin embargo, el sentido típico del Antiguo Testamento respecto al Nuevo. Parece que en los últimos tiempos se ha vuelto a encontrar su comentario a los Salmos. Los escritos dogmáticos se dirigían, por una parte, contra el arrianismo, y por otra, contra el apolinarismo. En la lucha contra el último configuró más detalladamente la cristología antioquena.

La circunstancia de que esta doctrina no provocara escándalos durante la vida de Diodoro, excepto una ocasional contradicción de Gregorio de Nisa, arroja una clara luz sobre la situación dogmática de entonces. Profesaba las dos afirmaciones de la predica-

ción eclesiástica sobre Cristo Dios y Hombre. Pero el modo y manera de la unión de ambas naturalezas en Cristo era todavía un problema teológico. La intervención de Diodoro contra el arrianismo y contra el apolinarismo le aseguró fama de columna de la ortodoxia. Fué uno de los más respetados miembros del concilio de Constantinopla y en el año 381 Teodosio hasta lo nombró, junto al obispo Pelagio de Laodicea, autoridad dogmática normativa para la diócesis política de Oriente.

Teodoro de Mopsuestia fué discípulo de Diodoro. Antioqueno de nacimiento, como éste, entró en un monasterio, pero pronto lo abandonó para entrar en el estado matrimonial. Las advertencias de su compañero de estudios Juan Crisóstomo volvieron a llevarlo a la vida ascética. Hacia el 383 fué consagrado presbítero por el obispo Flaviano de Antioquía. Algo más tarde se dirigió hacia Tarso, a casa de Diodoro. El año 392 fué nombrado obispo de Mopsuestia, en Cilicia. Como tal vivió hasta el año 428. Su actividad literaria fué todavía más amplia que la de Diodoro, pero se ha perdido, salvo algunos restos. Como Diodoro, polemizó contra los arrianos, macedonianos y apolinaristas, y desarrolló una gran actividad como explicador de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. De estas explicaciones se han conservado más que de los escritos paralelos de Diodoro. Ultimamente han visto la luz fragmentos de sus comentarios a los Salmos, al Evangelio de San Juan y a las epístolas de San Pablo, así como algunas catequesis. Su exégesis es totalmente racionalista y carente de todo calor religioso. No es de extrañar que tomara la misma actitud frente a la cuestión cristológica. Pero nadie lo molestó, lo mismo que a Diodoro y por las mismas razones, y murió el mismo año que Nestorio fué hecho obispo de Constantinopla (428). Sólo con ocasión de las negociaciones de unión entre los orientales y Cirilo dirigió la atención sobre sus heterodoxias el obispo Rabulas de Edesa, y con ello dió ocasión a Cirilo para su escrito contra él.

Condiscípulo y amigo de juventud de Teodoro, fué el más celebrado de los antioquenos y el único de ellos en quien recayó la dignidad de Padre de la Iglesia, Juan Crisóstomo († 407), cuya postura respecto a la cuestión cristológica ya conocemos. A ninguno de los escritores cristianos antiguos fueron dedicados tantos escritos biográficos y discursos laudatorios, desde la más antigua y mejor biografía escrita por el obispo Paladio de Helenópolis hasta los discursos laudatorios más tardíos, que llegan hasta avan-

zada la época bizantina. Nacido de padres ricos el año 354 en Antioquía, recibió su primera formación de Diodoro, cuando éste era todavía superior de un monasterio en Antioquía. Su naturaleza profundamente religiosa lo condujo a la soledad, cuyas privaciones fueron, sin duda, la razón del dolor de estómago que lo atormentó durante toda su larga vida. Obligado a volver a Antioquía por la enfermedad, fué ordenado diácono por el obispo Melecio (381), sacerdote por el obispo Flaviano y nombrado predicador en la iglesia principal de la ciudad. Durante unos once años demostró ser un orador de la gracia de Dios como la Iglesia griega no iba a volver a ver.

Extraía el proyecto de sus homilías, en primer lugar, de la Sagrada Escritura. De los libros del Antiguo Testamento sólo explicó el Génesis de seguido. De los libros de los Reyes, de los Salmos y del profeta Isaías sólo trató algunos trozos elegidos. En todas estas homilías viejotestamentarias siguió el método explicativo histórico-gramático de la escuela antioquena, sin desconocer, a pesar de ello, el carácter típico de algunos textos. Rechazó repetidamente la interpretación alegórica de los alejandrinos. Pero prefirió el Nuevo Testamento. Trató el Evangelio de San Mateo y el de San Juan en 138 homilías y los Hechos de los Apóstoles en 59. Pero habló con especial detención sobre las catorce epístolas de San Pablo, a quien tributó una ilimitada admiración. A estas homilías exegéticas hay que añadir otros sermones, que se refieren a cuestiones de la vida práctica religiosa, a fiestas eclesiásticas y a santos, mártires y obispos de la Iglesia antioquena. Entre éstos destacan especialmente los veintiuno "sobre las estatuas", cuya ocasión fué la rebelión de Antioquía del año 387, en la que fueron destruídas las estatuas del emperador y de su familia. En todos estos discursos supo Juan Crisóstomo exponer a los oyentes los principios de la vida cristiana con tan admirable finura y realismo que incluso el lector actual tiene a veces la sensación de que hubieran sido pronunciados ayer mismo. Juan Crisóstomo compuso también una serie de tratados de tamaño medio que permiten conocerlo como celoso padre espiritual y como brillante orador. Tratan temas religiosos y eclesiástico-prácticos: la sublimidad del sacerdocio, las prerrogativas de la vida monacal, los deberes del estado virginal y de viuda, el valor del sufrimiento, la educación cristiana de los niños.

Juan Crisóstomo fué apartado de la fecunda actividad, que a él mismo le complacía, al ser llamado a Constantinopla. Allí con-

tinuó su actividad oratoria al servicio del pueblo, primero con el mayor éxito, pero a la vez comenzó la lucha contra los abusos del clero. Pronto se dió cuenta de que su elevación a la silla episcopal de la ciudad residencial de los emperadores había sido la gran desgracia de su vida. No se adaptó a este puesto. No se había dado cuenta de la enorme diferencia entre la atmósfera envenenada de la residencia imperial y el aire relativamente puro de la ciudad provinciana de Antioquía. Era demasiado noble y desinteresado para poder contemplar las intrigas de las gentes de palacio. Era un hombre demasiado democrático para poder mantener frente a las majestades la postura que le hubiera asegurado su favor. Era un carácter demasiado arrebatado para poder tener al hablar y actuar las reservas necesarias en Constantinopla. Frente al clero y al pueblo se propuso metas religiosas cuya realización práctica era imposible. Inconscientemente causó la unión de sus enemigos, porque no tenía el arte de poner a unos contra otros, porque no era diplomático.

El año 401 se preparaba ya la tragedia de Crisóstomo. Ya hemos citado su primer acto: su destitución en el llamado sínodo de la Encina y su primer destierro (403). El segundo comenzó después de la predicación del arzobispo en la fiesta de la Degollación de Juan Bautista con estas palabras introductorias: "Otra vez rabia Herodías de odio, otra vez se mece, otra vez danza, pide otra vez la cabeza de Juan en una bandeja", de lo que sus oyentes, enemistados contra él, pudieron deducir, en las circunstancias en que se pronunciaron, una alusión a la emperatriz Eudoxia, con la que Crisóstomo ya había tenido un conflicto anterior. Después de las sangrientas escenas del sábado santo del 16 de abril del 404 se acabó el segundo acto de esta tragedia con el segundo y definitivo destierro de Juan Crisóstomo, ocurrido el 10 de junio del mismo año. El acto tercero se desarrolló de camino hacia el lugar de su destierro, Kukusus, de la Armenia Menor, al ser tratado a veces amigablemente y a veces odiosamente por los obispos de las ciudades por que viajó. En Kukusus mismo pudo mantener correspondencia con sus amigos de Constantinopla y hasta trato personal con los veneradores de Antioquía, que lo alegraron con sus frecuentes visitas. Sus enemigos de Constantinopla, entre los que había portadores de dignidades eclesiásticas que cuentan entre las figuras más dignas de compasión de toda la historia cristiana, no pudieron soportar este relativo bienestar de su víctima e incitaron al emperador a que lo desterrara todavía más

hacia el Este, en la ciudad de Pityus, situada a la orilla oriental del mar Negro. La última escena lo presenta de camino hacia esa meta, empujado hacia adelante por inhumanos atormentadores, hasta que sus fuerzas fallaron del todo y en las proximidades de la pequeña ciudad Romana Póntica, en la capilla de los mártires de Basilisco, entregó su noble espíritu con las palabras: "Honrado sea Dios por todo. Amén."

A diferencia de los escritos de los antioquenos más antiguos, los de Juan Crisóstomo se han conservado casi totalmente. Deben su conservación a su preeminencia de contenido y de estilo, pero sobre todo a la posición irreprochablemente ortodoxa de su autor. La rica tradición de sus homilías exegéticas debe atribuirse a la circunstancia de que fueron prescritas como lectura durante la época de Cuaresma y de Pascua para los innumerables monasterios de la Iglesia bizantina por las ordenaciones litúrgicas posteriores, las llamadas Typica. Su fama como orador hizo que ya en la primera época bizantina algunos predicadores disfrazaran sus débiles producciones con el nombre de Crisóstomo. Esta es la razón por la que el número de homilías inauténticas de Crisóstomo sea mayor que el número de las auténticas en las colecciones de homilías para la liturgia matutina de los domingos y fiestas del año eclesiástico.

El último de los grandes antioquenos es el obispo Teodoreto de Ciro, en la provincia Eufratense. Fué antioqueno de nacimiento y recibió su formación teológica en la escuela de catequistas del lugar. El año 423 fué elegido obispo de Ciro y gobernó esta Iglesia durante treinta y cinco años († 458). Fué amigo de juventud de Nestorio y ya el año 430 publicó contra Cirilo doce anatemas y lo acusó de apolinarismo. En Efeso estuvo de parte del patriarca Juan de Antioquía y combatió a Cirilo y al concilio de Efeso en un gran escrito de cinco libros (*Pentalogium*), del que sólo se conservan algunos fragmentos. Sólo posteriormente se sumó a la unión entre Cirilo y Juan. No puede, por tanto, haber sido el autor de la fórmula de unión, como suele afirmarse comúnmente, pues en tal caso no se entiende que no asintiera inmediatamente a la unión. Por lo demás, está directamente excluído que fuera su autor, dada su afirmación en la carta a su metropolita Alejandro de Hierápolis de que le habían sido propuestos los formularios de la unión y que uno de ellos le parecía menos insidioso, porque no exigía ningún consentimiento a la destitución de Nestorio, y éste es pre-

cisamente el símbolo de la unión. Tampoco reconoció la destitución de Nestorio cuando hizo las paces con Juan de Antioquía.

No es de admirar, por tanto, que Teodoreto fuera el primero que se manifestó contra Eutiques hacia el 447 con un escrito (conservado), al que dió el título *El mendigo o el polifacético,* razonando que Eutiques había coleccionado sus herejías de los herejes anteriores desde Simón el Mago y otros gnósticos hasta Arrio, Eunomio y Apolinar. En castigo de ello el sínodo de los ladrones lo destituyó. Pero pudo volver a su ciudad episcopal cuando Marciano fué hecho emperador. Pero como la restitución de los derechos episcopales estaba reservada al concilio futuro, marchó a Calcedonia. Su entrada en la iglesia conciliar suscitó una animada contradicción, que sólo fué acallada por la explicación de los comisarios imperiales de que su presencia no implicaba ningún prejuicio. A su caso fué dedicada una sesión especial. De nuevo tuvo en ella una postura difícil. Su deseo de que su memorial fuera leído al emperador para que el concilio supiera cómo pensaba fué denegado y se le exigió que anatematizara a Nestorio. Sólo después de las largas presiones de los obispos declaró por fin: "Anatema a Nestorio y a todo el que no llame Madre de Dios a la Santa Virgen María y divida al Hijo único, al Unigénito, en dos hijos. También yo he suscrito la decisión dogmática del concilio y la carta de León; así pienso yo." Inmediatamente después declararon los comisarios que ahora estaba fuera de lugar toda duda sobre la ortodoxia de Teodoreto. Los miembros de la sesión reconocieron su ortodoxia y decidieron que debía recuperar la Iglesia de Ciro. La gobernó otros siete años todavía.

De esta época ya no hay ninguna afirmación suya de contenido cristológico. Pero toda su personalidad garantiza que su declaración fué honrada. Hay que suponer, por tanto, que en la época transcurrida entre su entrada en la unión y el concilio de Calcedonia logró armonizar entre sí los elementos acertados de las dos cristologías de escuela, tal como ocurrió autoritariamente en el concilio de Calcedonia.

La bibliografía de Teodoreto es más polifacética que la de los demás antioquenos. Como en ellos, la mayoría de sus escritos se refieren a la Sagrada Escritura. Para los libros históricos del Antiguo Testamento, desde el Génesis hasta los Paralipómenos, se limita a la explicación de los lugares difíciles en forma de preguntas y respuestas. Hizo comentarios seguidos del Cantar de los Cantares, de los Salmos, de cuatro profetas mayores y de doce

menores. En ellos siguió el método antioqueno de explicación, pero evitó las concepciones extremas de Teodoro de Mopsuestia, al reconocer la interpretación alegórica del Cantar de los Cantares y el carácter mesiánico de los Salmos y de ciertas profecías. Sobre el Nuevo Testamento no hay más que su comentario a las catorce epístolas de San Pablo. Tampoco hay noticia alguna de que tratara los demás libros del Nuevo Testamento. Todos estos escritos exegéticos se han conservado, a excepción del comentario a Isaías, cuya figura original no se conserva. Con razón se ha dicho que sus comentarios son el fruto más maduro de la escuela antioquena. Aparte del grupo exegético, la bibliografía de Teodoreto abarca varios otros. El dogmático, dirigido contra Cirilo de Alejandría, ha sido mencionado antes. Del grupo apologético dirigido contra los paganos y judíos se han conservado el escrito que él tituló *Curación de las enfermedades paganas o conocimiento de la verdad del Evangelio por la filosofía pagana* y las diez homilías *Sobre la Providencia*. Se ha perdido el escrito contra los magos y sólo se conserva un fragmento del escrito contra los judíos. Del grupo antiherético se conservan el compendio de las fábulas heréticas y el escrito contra Eutiques antes citado. El primer escrito da en los primeros cuatro libros una sumaria exposición de las doctrinas de los herejes desde Simón el Mago hasta Nestorio y Eutiques. Como este escrito procede muy probablemente de después del concilio de Calcedonia, no hay razón suficiente para poner en duda la autenticidad del capítulo sobre Nestorio. En el capítulo V enfrenta estas fábulas con la doctrina dogmática de la Iglesia desde las verdades sobre Dios Padre hasta la segunda llegada de Cristo y el Anticristo. A él se añaden algunos capítulos de moral sobre la virginidad, el matrimonio, las segundas nupcias, la impureza, la penitencia y la continencia. El grupo antiherético fué originalmente mayor, pues abarcaba también escritos contra los arrianos y eunomianos, contra los macedonianos y apolinaristas e incluso contra los marcionitas. Pero todos se han perdido.

Como historiador de la Iglesia, Teodoreto está solo entre los antioquenos. Compuso una *Historia de la Iglesia* que continúa la de Eusebio de Cesárea y estudia desde el 423 al 428, hasta la muerte de Teodoro de Mopsuestia († 428). Un fino sentimiento para la ley de la objetividad al escribir la historia le contuvo de exponer las polémicas nestorianas, en las que él mismo desempeñó un importante papel. A San Juan Crisóstomo, a su sinceridad, a su actividad y amargo destino dedica en su historia palabras

muy reconocidas. Por lo demás, lo glorificó en cinco homilías, cuyos fragmentos permiten reconocer que le tributó una gran veneración. En un segundo escrito histórico pintó la vida de veintiocho ascetas varones y tres mujeres (Marana, Cira y Domnina), a los que conoció en su mayor parte personalmente. Esta historia es más valiosa que su *Historia de la Iglesia*. De ésta tenemos paralelos que la superan en verosimilitud y exactitud, mientras que aquélla ha salvado la memoria de piadosas personas, que sin ella hubieran caído en el olvido casi sin excepción. La bibliografía de Teodoreto contiene también 230 cartas, que nos dan una notable visión no sólo de su vida diaria, de su trato con las autoridades nacionales y extranjeras, clérigos y laicos, amigos y necesitados, sino también de su modesta personalidad. Constituyen un sustitutivo de la biografía contemporánea que falta de él. Y ése sería el caso, en mayor medida, si se hubieran conservado todas sus cartas. Un autor bizantino del siglo XIII tuvo que hablar todavía de más de 500 cartas de Teodoreto. Teodoreto fué, finalmente, un celebrado predicador. Como tal actuó a menudo en Antioquía con el mayor éxito. Allí pronunció sus homilías sobre la Providencia. Pero, aparte de éstas, sólo han llegado hasta nosotros algunos fragmentos de sus sermones.

La provincia eclesiástica del patriarcado de Antioquía de que estamos mejor informados, y que en el concilio de Calcedonia fué elevada a patriarcado, es la de Palestina. Desde el comienzo de la era de la paz vivió Tierra Santa un período de florecimiento que duró más que el florecimiento de la Iglesia griega, hasta la invasión de los árabes. Tal florecimiento se debió al especial interés que dedicaron a Palestina Constantino el Grande y su madre Helena. A Constantino, que tuvo la intención de hacerse bautizar en el Jordán, no le fué concedido ver Tierra Santa. Su madre la visitó y ambos hicieron construir las primeras grandes basílicas en Jerusalén y Belén, cuya magnificencia admiró a los contemporáneos.

La sede metropolitana de Palestina era de antiguo la ciudad romana de Cesárea. Al terminar la persecución de Diocleciano fué su poseedor Eusebio, que se ganó un inmortal mérito como "padre de la historia de la Iglesia". Antes de su *Historia de la Iglesia* había compuesto la llamada *Crónica,* en razón de la cual se le podría llamar también "padre de la historia universal", ya que esta obra daba en la primera parte una visión de conjunto de la historia de los pueblos "bárbaros", es decir, no griegos,

mientras que en la segunda exponía los hechos más importantes de la historia de los judíos, romanos y cristianos en tablas cronológicas yuxtapuestas. Su texto original se ha perdido, excepto algunos restos; pero se ha conservado la obra completa en una traducción armenia y la segunda parte en una traducción latina de Jerónimo. Su colección de antiguas actas de mártires y su historia de la última persecución de los cristianos en Palestina ya han sido citadas. Sus dos escritos sobre Constantino el Grande, el discurso pronunciado el 25 de julio del 335 con ocasión del veinte jubileo del gobierno del emperador y los cuatro libros que escribió sobre él después de su muerte, contienen sin duda noticias y actas que sólo de ellos pueden sacarse, pero no pueden ser valorados como fuentes escritas, ya que no están hechas desde el punto de vista del investigador objetivo de la historia, sino desde el punto de vista del panegirista, que pretendía glorificar al libertador de la Iglesia que le había regalado su máxima confianza y su amistad personal. Ningún juicio puede darse de su biografía en tres libros del mártir Pánfilo, porque se ha perdido, salvo pocos fragmentos, lo mismo que el sexto libro que añadió a los cinco libros del mártir Pánfilo sobre Orígenes.

El primer historiador de la Iglesia fué a la vez uno de los últimos apologetas. Sus escritos apologéticos superaron en volumen y en erudición a todos los demás del siglo IV; pero sólo se han conservado en parte. El más antiguo, al que él tituló *Elemental introducción general* (al evangelio), procede de su época preepiscopal. De él quedan todavía cuatro libros (6-9), que comentan lugares escogidos de los profetas sobre Cristo. Este escrito era el prólogo de la gran obra apologética en dos partes, la primera de las cuales, la *Preparación al Evangelio* (en quince libros), se conserva completa. La obra está dedicada a demostrar que el paganismo es rechazable y que el judaísmo tiene una posición superior al paganismo. La primera parte, la *Demostración del Evangelio,* abarcaba originalmente veinte libros, de los que sólo se han conservado completos los diez primeros y un largo fragmento del quince. Por ellos se echa de ver que explicó el judaísmo como pórtico del Evangelio y el cristianismo como cumplimiento y perfección del judaísmo. De un tercer escrito teórico-apologético, en el que se defiende contra las objeciones paganas la aparición del Señor en la carne, es decir, la encarnación, sólo poseemos una versión completa gracias a una traducción siríaca hecha antes del 411.

Ya sabemos que Eusebio se dirigió también contra los polemistas anticristianos de su época Hierocles y Porfirio y que de su gran escrito contra el segundo no ha llegado a nosotros ni siquiera un fragmento.

La bibliografía bíblica de Eusebio fué quizá más amplia que la apologética. Su propiedad de palestinense nato le sugirió hacer un índice alfabético de todos los lugares toponímicos citados en el Antiguo y Nuevo Testamento como primera contribución a la topografía de Tierra Santa. Jerónimo sólo cita sus comentarios al libro completo de los Salmos y al profeta Isaías; pero su adición "y muchas otras cosas" se refiere por el contexto a escritos bíblicos. Del comentario a los Salmos, que debió ser una valiosísima obra, y del comentario en diez libros a Isaías conservamos partes considerables, algunas todavía inéditas. En estas obras aplicó el método alegórico de los alejandrinos. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, parece que no hizo ningún comentario. Su sentido filológico lo llevó a componer la primera, llamada *Sinopsis de los Evangelios*, dividiendo cada uno de los cuatro evangelios en pequeñas secciones numeradas y reuniéndolas en diez tablas, según que los textos respectivos estuvieran en los cuatro evangelios, en tres, en dos o en uno solo de ellos. Como contribución a la crítica interna de los evangelios compuso, finalmente, un escrito sobre las variantes de los evangelios entre sí en sus noticias sobre la infancia y la resurrección del Señor.

El aspecto débil de Eusebio fué el especulativo-dogmático. En el concilio de Nicea, en el que tomó parte como metropolita de Cesárea, propuso una profesión de fe mediadora, que fué rechazada. Por lo demás, suscribió, finalmente, el niceno por deseo de su imperial amigo. Pero ya antes de volver a Cesárea lo explicó en sentido semiarriano.

Poco después intervino de parte de Eusebio de Nicomedia y participó en la destitución de Eustatio de Antioquía y Atanasio en los sínodos de Antioquía (330) y de Tiro (335). En sus últimos años polemizó contra el obispo Marcelo de Ancira en dos escritos conservados. El título que dió al segundo, *Sobre la teología eclesiástica,* demuestra que creía defender la doctrina eclesiástica sobre la idea cristiana de Dios, aunque su doctrina era una ampliación del subordinacionismo, ya que hacía proceder al Hijo de Dios no de la esencia del Padre, sino de su libre voluntad, y hacía al Espíritu Santo creación del Hijo. Su muerte, ocurrida el año 339-40, le ahorró vivir las demás fases de la polémica arriana.

La circunstancia de que no hiciera ninguna adición a su *Historia de la Iglesia* sobre los años 324-339, permite concluir que no consideró a la primera época de la paz digna de ser añadida a la gloriosa era de las persecuciones y de los mártires.

Su primer sucesor, el tuerto Acacio (339/40-366), se mostró discípulo suyo, ya que continuó la polémica contra Marcelo de Ancira y con su doctrina de la semejanza voluntativa entre el Hijo y el Padre fundó un partido propio. Jerónimo atestigua que escribió un comentario al Eclesiástico en diecisiete tomos, y seis tomos de investigaciones varias, todos ellos perdidos.

Acacio tuvo como sucesor al arriano estricto Euzoio, amigo de Arrio. Pero se le enfrentó un obispo partidario del niceno, Gelasio, que sobrevivió a su enemigo y fué testigo de la victoria del niceno († 395). De Euzoio sólo se atestigua que fué autor de muchos tratados de diverso contenido. Gelasio parece haber sido un fecundo escritor. Focio conoció una historia de la Iglesia bajo su nombre, y la llama *Continuación de la historia de la Iglesia de Eusebio* (Cod. 89). Desde 1914 la investigación se ocupa de Gelasio en cuanto historiador de la Iglesia, pero no ha llegado a resultados definitivos.

Entre los obispos de Jerusalén del siglo IV y primera mitad del siglo V sólo Cirilo (350 ca. 386) es conocido como escritor por las tan ensalzadas catequesis, veinticuatro, que dirigió a los catecúmenos y neófitos durante los años de su presbiterado en la iglesia del Santo Sepulcro. Son de gran valor para conocer la predicación dogmática de su tiempo y atestiguan con suma claridad una serie de doctrinas de la Iglesia católica que en el siglo XVI los reformadores tuvieron por invenciones medievales, especialmente la transustanciación y la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Son también de importancia para conocer la diferencia entre la predicación dogmática autoritaria de la Iglesia y las investigaciones científico-teológicas de los puntos controvertidos. Desde este punto de vista se explica el completo silencio de Cirilo sobre el símbolo de la fe niceno, por una parte, y su persecución de parte de los arrianos como partidario del niceno, por otra. Aquel silencio no se puede basar en sospechas de principio contra la expresión "homousios", como se ha afirmado, sino que es el mejor argumento del arte pedagógico que hizo, con razón, famoso a Cirilo. La expresión era entonces objeto de una dura polémica intraeclesiástica. Si Cirilo la hubiera mentado en la catequesis 11, al explicar el dogma cristológico del símbolo de la fe de Jerusalén,

no habría podido callar esta polémica. Pero en una alocución a jóvenes candidatos a la fe no convenía ni la más leve alusión a ella. Fuera de las catequesis Cirilo debió confesarse a favor del niceno, porque de lo contrario no hubiera tenido que padecer tres destierros. Los arrianos aplicaban esta medida no a los obispos que callaban, sino a los que hablaban. Al final de su conocida carta al emperador Constancio sobre la aparición de la cruz encima de Jerusalén el año 351 (¿357?) está la expresión "homousios". De los sermones que pronunció Cirilo como obispo sólo se ha conservado completo uno sobre los paralíticos (*Joh.*, 5), además de algunos fragmentos.

Al este del Jordán se sumó a la provincia de Palestina la provincia eclesiástica de Arabia con la metrópoli de Bostra. Sólo produjo un escritor teológico, el metropolita Tito, cuya vida transcurre en la segunda mitad del siglo IV († antes del 378). Se atestigua de él que fué exegeta y apologeta. Pero de su explicación del Evangelio de San Lucas en forma de homilías sólo hay fragmentos en las cadenas exegéticas y por ellos se puede ver que debió estar al servicio de la instrucción religiosa de su comunidad. Compuso un amplio escrito contra los maniqueos en cuatro libros, que se conservan en parte en su texto original y totalmente sólo en una traducción siríaca muy antigua. Combatía la idea maniquea de Dios y defendía el Antiguo y Nuevo Testamento contra las objeciones y torcidas interpretaciones de los maniqueos. Hace juego con un escrito polémico antimaniqueo un poco más antiguo y redactado en forma de fingido diálogo entre el obispo Arquelao y Mani mismo, cuyo texto primitivo griego se ha perdido casi del todo. Su autor se llama a sí mismo Hegemonio; pero se desconocen sus circunstancias personales y su patria. Este escrito, que en parte se apoya en buenas fuentes y que a la vez fué usado como fuente por antimaniqueos posteriores, suele ser situado en Siria occidental. Ambos escritos demuestran que durante el siglo IV el maniqueísmo amenazó la vida espiritual de la Iglesia no sólo en Alejandría, sino también en el patriarcado antioqueno.

4. Los teólogos de Asia Menor

La vida espiritual y de fe de la Iglesia de esta gran región fué muy afectada por la confusión arriana. En la primera mitad del siglo IV el arrianismo dominó en las dos diócesis políticas, la Póntica y la Asiana. Los cabecillas de los cuatro partidos arria-

nos, los obispos Eusebio de Nicomedia, Eustatio de Sebaste, Eunomio de Kícico, Basilio de Ancira y el sofista Asterio, fueron de Asia Menor y encontraron la mayor parte de sus partidarios dentro del episcopado de Asia Menor. La situación de los partidarios de la fe nicena fué todavía más dificultada en esta región por la circunstancia de que Marcelo, metropolita de Ancira, que el año 335 quiso defender el niceno contra el sofista Asterio, mantuvo una teoría trinitaria que pudo ser estigmatizada por los enemigos como sabelianismo. Más fatalmente todavía influyó la circunstancia de que su discípulo Fotino renovó el propio sabelianismo siendo obispo de Sirmio y fué condenado, con razón, por el sínodo arriano de Antioquía del año 344.

Sólo a mitad del siglo dió la provincia de Capadocia a la Iglesia ortodoxa tres grandes teólogos: Basilio de Cesárea, su amigo Gregorio Nacianceno y su hermano Gregorio de Nisa, a los que se ha llamado brillante constelación en el cielo de la Iglesia de Capadocia. Su posición histórico-dogmática en la configuración teológica de la doctrina de la Trinidad ya ha sido brevemente valorada. Cada uno de ellos fué una personalidad perfectamente definida. Para caracterizar sus propiedades se ha llamado a Basilio el hombre de la acción; a Gregorio Nacianceno, maestro de la elocuencia; a Gregorio de Nisa, el pensador.

Basilio y su hermano Gregorio de Nisa fueron hijos de una familia rica y noble de Cesárea de Capadocia, convertida al cristianismo ya en la era de los mártires (el tercer hijo, Pedro, fué metropolita de Sebaste en la Armenia Menor). Basilio recibió su formación en las escuelas de Cesárea (Palestina), Constantinopla y Atenas, donde se hizo amigo para toda la vida de Gregorio Nacianceno. Hacia el 356 volvió a su ciudad natal y emprendió la carrera de retórico. Pero imediatamente después se decidió a renunciar al mundo y hacerse monje. Después de recibir el bautismo y después de un viaje de orientación sobre el monacato por Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia se retiró a la soledad cerca de Neocesárea, en el Ponto, donde pronto lo rodearon compañeros de intención. En este primer oficio de su vida se mostró ya como hombre de acción y como organizador de primer rango. En un tiempo admirablemente corto, además de fundar varios claustros, se convirtió, gracias a la regla de la orden que editó y más tarde completó, en legislador del posterior monacato griego. Fué sacado de esta actividad apartada del mundo hacia el año 362 por el obispo Eusebio de Cesárea, en Capadocia, que lo movió a hacerse

presbítero en su ciudad natal, y cuyo sucesor fué en el año 370. Ya como presbítero, pero especialmente como metropolita de la provincia eclesiástica en Capadocia, desarrolló una actividad que le mereció ya en vida el sobrenombre de "Magno". La fuente más abundante, aunque muy incompleta, para conocerlo es su colección de cartas, de la que se puede sacar una policroma imagen de su polifacética actividad. "Como padre espiritual aconseja en las necesidades y dudas; como teólogo, toma postura ante las controversias dogmáticas; como vigilante de la fe, insta a venerar el símbolo de Nicea y a reconocer la divinidad del Espíritu Santo; como guardián de la disciplina, intenta desterrar los abusos en la vida del clero y configurar en diversos aspectos la legislación eclesiástica; como político eclesiástico, se esfuerza, apoyado por Atanasio, por una estrecha alianza entre Oriente y Occidente" (Bardenhewer). Las cartas de Basilio nos dan, además, una instructiva visión de su noble y madura personalidad y de la alta cultura que gozó la región convertida más tarde en desierto.

La mayor parte de sus escritos sirvió también a fines inmediatos de tipo eclesiástico-práctico. A diferencia de sus grandes contemporáneos, parece que Basilio no compuso ningún comentario erudito de los libros de la Sagrada Escritura. De la narración bíblica de la creación o hexámeron tomó el proyecto de nueve sermones cuaresmales, que siendo presbítero pronunció en una semana y que pretendían fundamentar una concepción cristiana del mundo en oposición a la antigua. Fueron traducidos al latín ya hacia el año 440. Trató también Salmos en homilías cuyo fin era la manifestación de su contenido religioso y moral y no la explicación de su texto. El tercer escrito exegético que le es atribuído, un detallado comentario sobre los capítulos 1-16 de Isaías, es discutido. Contra su autenticidad habla el método totalmente diferente empleado en él.

A las homilías exegéticas se suma una serie de homilías de contenido diverso, que representan todavía con más claridad que las otras el sedimento de su actividad pastoral. Algunas de ellas se refieren a fiestas del Señor y de los mártires. La mayoría tratan, algunas veces basándose en sentencias de la Biblia, deberes de la vida religiosa, el ayuno, el recto uso de las riquezas, combaten la ebriedad, instan al ejercicio del amor al prójimo, y de este modo añaden algunos rasgos interesantes a la imagen del estado cultural que puede deducirse de sus cartas.

De especial valor es la alocución "A los jóvenes", porque nos

da a conocer la postura que adoptó Basilio frente a la literatura pagana de los clásicos griegos. La situó muy por debajo de la Sagrada Escritura, pero no la rechazó del todo. Defendía más bien la idea de que la "joven Iglesia" de Cesárea, que no era todavía capaz de penetrar en la comprensión profunda de la Sagrada Escritura, podía encontrar muchas doctrinas y ejemplos de virtud en los poetas, oradores e historiadores griegos. Pero les advertía insistentemente que imitaran a las abejas, que de las flores sólo chupan la miel, pero no el veneno.

La cura de almas y la actividad literaria se unieron en Basilio con más cerrada unidad que en todos los demás grandes teólogos del siglo IV. La metrópoli de Cesárea perdió al mayor de sus obispos antes de que acabara el año décimo de su gobierno; el 1 de enero del 379 su cuerpo, debilitado por una rigurosa ascesis y por el inagotable trabajo pastoral, y que últimamente no era más que huesos y piel, negó sus servicios antes de cumplir los cincuenta años. No le fué concedido vivir la victoria del niceno; pero todavía vió ascender la aurora de un futuro mejor en el oscuro cielo después de la muerte del emperador Valente. Sus dos amigos le erigieron en dos panegíricos dos monumentos de su amor y veneración. Pero no encontró ningún verdadero biógrafo, pues la narración sobre la vida y milagros de Basilio el Magno, escrita más tarde por su discípulo Anfiloquio de Iconio y tantas veces leída en su fiesta durante la época bizantina, no es ni auténtica ni histórica.

Su herencia literaria no ha padecido pérdidas notables, lo mismo que la de Juan Crisóstomo. Más bien le fueron atribuídos, como al Crisóstomo, escritos ajenos, en especial sermones y homilías. De los 32 sermones que con su nombre encontraron los maurinos en manuscritos, separaron en su edición completa (1721-30) ocho de ellos, inauténticos con toda seguridad. Entre tanto se han publicado otros tres. La definitiva separación de los sermones auténticos e inauténticos será la tarea del editor o editores futuros, cosa que se echa de desear urgentemente.

Gregorio, el amigo de Basilio, procedía también de una familia capadocia acomodada. Era, poco más o menos, de la misma edad que Basilio e hizo los mismos estudios que él. En el pacto de amistad que hicieron en Atenas, Gregorio era la parte pasiva y receptora. Era una naturaleza completamente distinta de la de Basilio. Se le puede llamar el humanista de los teólogos del siglo IV, tomada la palabra en su significación más noble como designación del

hombre que prefiere los bienes culturales interiores a todo esplendor externo y a toda dignidad eclesiástica. Pero era demasiado débil y falto de iniciativa para oponerse a las influencias de fuera y seguir consecuentemente la fortísima atracción de su alma hacia el apartamiento del mundo y el sosiego contemplativo. La circunstancia de que su padre fuera, entretanto, nombrado obispo de Nacianzo no lo apartó a la finca de Arianzo, donde había nacido, sino que lo llevó a la ciudad, en la que recibió el bautismo por entonces. Después de algunos años de callado estudio y vida ascética accedió al deseo de la comunidad y a la insistencia de su padre y recibió la ordenación sacerdotal de sus manos. Apenas la había recibido huyó a la soledad para unirse con su amigo. Pero como Basilio marchó inmediatamente después a Cesárea, volvió a Nacianzo y actuó al lado de su padre hasta que Basilio, nombrado metropolita de la provincia eclesiástica de Capadocia el año 370, intervino enérgicamente en la vida de su amigo.

Poco después de la entrada de Basilio en su ciudad metropolitana la provincia civil fué dividida en dos mitades, Capadocia I, con capital en Cesárea, y Capadocia II, con capital en Tyana. Según los principios administrativos de la Iglesia, Tyana fué elevada a sede metropolitana. Basilio, que defendió sus derechos de metropolita con la misma energía que el símbolo de Nicea, discutió con el obispo Antimo de Tyana sobre los límites de las respectivas diócesis. Para afirmar el pequeño lugar de Sasima frente a las pretensiones de Antimo, Basilio apeló a la antigua amistad de Gregorio y lo movió a recibir de su mano la consagración como obispo de este "miserable nido" (372). Pero Basilio había pedido a Gregorio más de lo que podía dar: huyó de nuevo a la soledad y después, a ruegos de su padre, volvió a Nacianzo. Pero después de la muerte de su padre (374) se sustrajo a una nueva intervención de su amigo huyendo hasta Seleucia de Isauria. Fué sacado del sosiego contemplativo que allí gozó algunos años al comienzo del 379 por la llamada de la comunidad nicena de Constantinopla pidiéndole ayuda. Su actividad allí constituyó el punto culminante de su vida desde el punto de vista externo. Pero duró poco tiempo. Cuando los obispos de Egipto y Macedonia hicieron valer sus objeciones canónicas contra su elevación a la sede episcopal de Constantinopla, confirmada por el concilio mismo de Constantinopla antes de su llegada, abandonó la dignidad y la carga de este encumbrado oficio y volvió a Nacianzo. Pero no ocupó su sede episcopal, huérfana desde la muerte de su padre, sino que no desempeñó

más que el oficio de administrador episcopal hasta que logró librarse también de esta carga después de dos años (383). Los últimos años de su vida los pasó en Arianzo, finca de su familia, hasta que le fué quitada también la última carga, su cuerpo enfermo desde la juventud, y entró en el eterno descanso hacia el 389-390

Gregorio no fué un escritor fecundo. No redactó ni comentarios bíblicos detallados ni tratados dogmáticos eruditos. Su herencia literaria abarca sólo sermones, poesías y cartas.

Los sermones, 45 en número, en los que se muestra desde el punto de vista formal dócil discípulo de la retórica griega, no son evidentemente más que una selección de los muchos que debió pronunciar; la mayor parte procede de los años 379-381. Se dividen en diversos grupos. A la cabeza están los cinco sermones teológicos ya citados, fruto de una meditación de largos años sobre la doctrina de la Trinidad a la luz de la predicación dogmática y pronunciados el año 380 contra los arrianos en Constantinopla.

El grupo apologético consta de dos sermones contra Juliano el Apóstata.

Más abundantes son los grupos panegirista y hagiográfico, que se refieren a fiestas eclesiásticas y a fiestas de mártires y santos obispos.

El grupo más amplio es el de los sermones de ocasión, a cuya cabeza está la apología de su vida después de su ordenación sacerdotal, pronunciado para justificarse a su vuelta a Nacianzo, y el último de los cuales era el sermón con el que se despidió del concilio y de la comunidad de Constantinopla después de su abdicación.

Gregorio Nacianceno es el único poeta entre los grandes teólogos del siglo IV. Sus poesías proceden todas de los últimos años de su vida. Tiene contenido en parte didáctico y en parte autobiográfico. Compuso las poesías didácticas con el doble fin expreso de sustituir las poesías paganas por las cristianas y de desplazar las poesías de los apolinaristas. Están casi todas compuestas según la métrica antigua. Entre las autobiográficas se encuentran algunas perlas. Pero Gregorio no fué un poeta demasiado dotado.

Su colección de cartas no tiene la significación que la de Basilio. Tiene, en primer lugar, valor autobiográfico. Pero es de importancia histórico-dogmática la primera carta al presbítero Kledonio *(Eph.,* 101), dirigida contra el apolinarismo, y que, en cierto modo, adelantaba la decisión dogmática del concilio de Calcedonia.

El tercero del grupo, Gregorio, el hermano más joven de Ba-

silio, fué el más activo espiritualmente y el más dotado especulativamente entre los tres capadocios. Se habría perdido para la teología y para la Iglesia, si no lo hubieran vuelto a ganar sus amigos, después de haber cambiado el oficio de lector por el de retórico y haberse casado. Lo indujeron a retirarse a la ermita fundada por Basilio junto a Neocesárea, donde se dedicó a la vida ascética y al estudio de la filosofía y de la teología, hasta que Basilio intervino por segunda vez en su vida y lo consagró obispo de Nisa el año 371. Con la elevación de esta pequeña ciudad a sede episcopal, Basilio ponía a su hermano, lo mismo que a su amigo, al servicio de su política eclesiástica. Su hermano aceptó la consagración con resistencia; pero no desilusionó a Basilio como el otro Gregorio. Fué a Nisa y permaneció allí, pero casi cuatro años más tarde tuvo que sufrir que Basilio dijera que en cuestiones de política eclesiástica era totalmente ingenuo. El año 376 fué depuesto por un sínodo de obispos de Ponto y de Galacia celebrado en Nisa misma, que él había abandonado antes; pero pudo volver después de la muerte del emperador Valente (378). El año 379 participó en el sínodo de Antioquía y el 380, en un viaje de visita por la diócesis política del Ponto, fué elegido metropolita de Armenia Menor en Sebaste, donde, por lo demás, sólo estuvo algunos meses. El año 381 lo encontramos al lado de Gregorio Nacianceno en el concilio de Constantinopla, a donde fué llamado algunas veces más, por ejemplo, para pronunciar la oración fúnebre de la princesa Pulqueria y de la emperatriz Flacila. Su nombre es citado, por último, entre los participantes de un sínodo de Constantinopla del año 394. Sobrevivió a su hermano unos quince años.

La bibliografía de Gregorio de Nisa muestra de nuevo la amplitud característica de la mayoría de los grandes Padres de la Iglesia del siglo IV y primera mitad del V.

Por lo demás, como los otros dos capadocios, tampoco compuso comentarios eruditos de la Biblia. Sus escritos exegéticos sobre el Antiguo Testamento, prescindiendo de dos complementos a la obra de su hermano sobre la narración de la Creación, son tratados místico-alegóricos en forma de homilías sobre la vida de Moisés como ejemplo del camino de la elevación mística de los espíritus hacia Dios, sobre los cinco libros de los Salmos como quíntuple guía hacia la perfección y sobre sus leyendas como introducción a la virtud, sobre el Eclesiástico como consejero del desprecio de todo esplendor terreno para alcanzar el descanso en Dios, sobre el Cantar de los Cantares como representación de la unión del alma hu-

mana con Dios. Al interpretar el Antiguo Testamento Gregorio se atuvo completamente a Orígenes. El Nuevo Testamento está representado en sus escritos exegéticos por la excelente interpretación del padrenuestro y de las ocho bienaventuranzas.

Aprendemos a conocerlo como apologeta por el diálogo *Contra el hado,* que reproduce su disputa contra un filósofo pagano de Constantinopla, contra el que defendió la libertad de la voluntad humana; ello es un argumento de que la filosofía pagana intentó continuamente afirmarse contra la teología cristiana y fué un peligro para los cristianos instruídos. Los escritos dogmáticos trataban sobre todo de la refutación de los arrianos y de la exposición y fundamentación positivas de la doctrina eclesiástica sobre la Trinidad.

Varios escritos son de tipo religioso-práctico y ascético. Entre ellos está el primero que compuso, cuando estaba todavía en la ermita. Ensalza en él la vida celibataria dedicada a Dios y apunta ya el tono místico que luego se continúa en sus escritos exegéticos posteriores. Durante su época episcopal se añadieron algunos tratados, sobre los deberes del nombre de cristiano, sobre la perfección de la vida cristiana, sobre el valor de la disciplina, como testimonios de su celo pastoral.

Su herencia literaria abarca finalmente sermones y cartas que son menos en número que los de sus dos amigos, pero que procedieron de semejantes situaciones personales y eclesiásticas y que, por tanto, tienen contenido múltiple. Entre los sermones de ocasión figuran también las oraciones fúnebres por la hija del emperador y por su esposa, para cuya predicación fué llamado expresamente desde la lejana Nisa a Constantinopla (385-386). Desde el punto de vista formal sus sermones revelan la misma formación en la retórica griega que los de Basilio y Gregorio Nacianceno.

Pero lo que caracteriza a Gregorio de Nisa y lo eleva como pensador sobre sus dos amigos son tres cosas:

1. Su intento de sistematizar la doctrina dogmática de la Iglesia. Lo hizo en su "gran catequesis", en la que expuso la doctrina sobre Dios uno y trino, la creación, el Verbo encarnado en cuanto salvador de la humanidad y la apropiación de la gracia de la salvación por medio de los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, como modelo para la instrucción. Con ello creó el primer sistema de dogmática después de Orígenes.

2. Sus especulaciones teológicas sobre puntos de fe que en su tiempo no eran objeto de controversias eclesiásticas. A ellas pertenece su teoría de la contemplación mística de Dios como consecuencia de la inmediata iluminación de la razón humana por el Espíritu Santo, que, por lo demás, no atribuye a todos los cristianos, sino sólo a los que se preparan para ella volviendo a la gracia infundida en ellos desde el principio.

3. Se mostró especialmente discípulo de Orígenes en su escatología. Pero rechazó expresamente las teorías del gran alejandrino sobre el pecado antemundano del alma humana y sobre el cuerpo espiritual de la resurrección; aceptó, sin embargo, su doctrina de la temporalidad de los castigos del infierno. En la doctrina de la restauración de todas las cosas (apocatastasis) se alejó de nuevo de su maestro, ya que defendió que la vuelta de todo lo creado a Dios después del transcurso del mundo actual es definitiva. Expuso estas ideas especialmente en el diálogo con su hermana Macrina, que escribió poco después de la muerte de su hermano Basilio. También son defendidas, sin embargo, en otros escritos suyos y no puede decirse que sean falsificaciones.

Basilio y los dos Gregorios fueron los únicos grandes teólogos que Asia Menor dió a la Iglesia durante el siglo IV. Junto a ellos sólo aparecen como escritores otros dos obispos. El más destacado de ellos, el obispo Anfiloquio de Iconio († después del 394), procedía también de Capadocia y era pariente de Gregorio Nacianceno. De joven se dirigió a Antioquía, donde oyó las lecciones del famoso retórico Libanio, y hacia el año 364 llegó a Constantinopla como abogado. Después de algunos años volvió a su patria, se hizo monje y trabó amistosas relaciones con los tres capadocios. Cuando poco antes del 374 se constituyó la provincia Licaonia, con Iconio por capital, Basilio Magno cuidó de que Anfiloquio fuera el primer metropolita de la provincia eclesiástica. Como tal luchó de parte de sus amigos a favor de la doctrina trinitaria de la Iglesia. Todavía durante el gobierno del emperador Valente celebró el año 376 un sínodo provincial en Iconio, que se confesó a favor de la verdadera divinidad del Espíritu Santo. Fué autor también de varios escritos en defensa del niceno. Pero su herencia literaria no tuvo el favorable destino reservado a la de sus amigos. Aparte del escrito sinodal del 375 y cinco sermones que se han conservado completos, se limita a citas en las actas de los concilios y en escritores posteriores. Una poesía teológico-didáctica en 333 versos yámbicos,

que había sido transmitida entre las poesías de Gregorio Nacianceno, es atribuída a él por las investigaciones más recientes. Desde el punto de vista del contenido es digna de consideración, porque, entre otras cosas, da un índice de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento que coincide totalmente con el actual canon católico de la Biblia.

El segundo fué el obispo Asterio de Amasea, metrópoli de la provincia de Helesponto, que se distinguió en los últimos decenios del siglo IV como hábil orador. Las veintiuna homilías conservadas completas tratan en parte cuestiones religiosas de tipo práctico y en parte están dedicadas a las fiestas eclesiásticas.

En la primera mitad del siglo V se elevó el número de los teólogos de Asia Menor. Macario Magnes es citado como autor de un escrito apologético contra los paganos que originalmente abarcaba cinco libros, pero que ha llegado a nosotros sólo fragmentariamente. Los ataques contra ciertos lugares del Nuevo Testamento que en él son refutados proceden muy probablemente de los escritos perdidos del neoplatónico Porfirio contra los cristianos. Este Macario suele ser identificado con el obispo Macario de Magnesia (en Karia o Lidia), que tomó parte en el sínodo de la Encina contra Juan Crisóstomo (403).

En la polémica entre Cirilo y Nestorio intervinieron literariamente algunos metropolitas de la diócesis política del Ponto: Firmo de Cesárea (Capadocia I); Acacio de Melitine (Armenia II); Teodoto de Ancira (Galacia), como partidarios de Cirilo y del concilio de Efeso, y Euterio de Tyana (Capadocia II) como partidario de Nestorio. Pero sólo los dos últimos compusieron escritos polémicos amplios, que se han perdido casi del todo. El arrianismo estricto encontró todavía un defensor tardío en la persona de Filostorgio de Capadocia, sobre cuya *Historia de la Iglesia* Focio emitió el juicio de que no era una historia, sino una alabanza de los herejes y una manifiesta denigración y ridiculización de los partidarios del niceno (Cod. 40). La coleción de los fragmentos conservados de esta obra apareció por primera vez en 1913. Por uno de estos fragmentos se echa de ver que Filostorgio compuso también un escrito contra Porfirio y un discurso laudatorio de Eunomio de Kícico.

El episcopado de la diócesis política de Asia está representado sólo por los obispos Memnón de Efeso y Anfiloquio de Side (en Panfilia) como partidarios de Cirilo; pero no hay tradición de que compusieran escritos cristológicos amplios. El presbítero Felipe de Side, que vivió hacia el 430, escribió una amplia y abigarrada "his-

toria cristiana" que comenzaba con la creación del mundo y llegaba hasta el año 426, pero de ella sólo conservamos fragmentos; también compuso un escrito polémico contra Juliano el Apóstata, que se ha perdido totalmente.

A juzgar por estos hechos literarios la vida espiritual de la Iglesia no llegó en el occidente de Asia Menor a la altura a que fué elevada en la diócesis de Ponto por los tres grandes capadocios. La circunstancia de que entre los pocos escritos que pueden localizarse dentro de los límites de la diócesis de Asia se encuentren dos escritos polémicos contra Porfirio y una polémica contra Juliano el Apóstata demuestran que la obra de estos dos enemigos de la Iglesia seguía trabajando contra el cristianismo todavía en la primera mitad del siglo V.

5. Los restantes teólogos griegos

En Tracia.

La diócesis de Tracia abarcaba seis provincias civiles, a las que correspondían otras tantas provincias eclesiásticas. De ellas sólo la provincia de Europa está representada con algunos escritores teológicos. Pero ninguno de ellos puede ser comparado con los grandes teólogos de Alejandría, Antioquía y Asia Menor. El metropolita Teodoro de Heraclea († hacia el 355), compuso comentarios a los Salmos, al profeta Isaías, a los evangelios de San Juan y de San Mateo y a las epístolas de San Pablo. Los fragmentos de ellos conservados son tan pequeños, que no se puede lograr un juicio sobre el valor de estos escritos exegéticos. Según Jerónimo, siguió el método antioqueno. Algunos fragmentos están todavía inéditos. Su autor fué uno de los cabecillas de los semiarrianos. Se ha perdido totalmente la colección de actas de concilios que abarcaba desde el concilio de Nicea hasta la época del emperador Valente, compuesta por el obispo Sabino de Heraclea, que también era semiarriano, entre 373 y 378. El historiador de la Iglesia Sócrates le hizo muchas veces el reproche de desfiguración y falsificación de los hechos. También él era semiarriano.

La sede episcopal de Constantinopla, que hasta el 381 estaba subordinada al metropolita de Heraclea, cayó en manos de los arrianos después de la muerte del obispo Alejandro (328) y después del segundo destierro del obispo Paulo I († después del 350). Macedonio,

victorioso concurrente del obispo Paulo, fué el fundador del partido de los pneumatómacos († 360).

Su primer sucesor, Eudoxio (360-369), totalmente arriano, compuso un escrito sobre la encarnación y tal vez algunos escolios sobre los Salmos, de los que sólo se conservan fragmentos. El segundo, Demófilo (369-379), no es conocido como escritor teológico. El niceno Evagrio no pudo afirmarse contra Demófilo más que durante un corto período (369-370); pero éste, después de la muerte del emperador Valente, tuvo que ceder el puesto a Gregorio Nacianceno. A su sucesor Nectario le fué destinado un largo gobierno (381-397), pero no se sabe que escribiera nada. El sermón transmitido con su nombre sobre un milagro del gran mártir Teodoro, que más tarde fué leído innumerables veces el primer domingo de Cuaresma, no puede ser reconocido como auténtico. Juan Crisóstomo, que, para su desgracia, fué elevado a la silla episcopal de Constantinopla, no puede ser aducido como testigo de la vida espiritual de la Iglesia de la capital oriental del imperio, ya que llegó de Antioquía y pertenecía a la escuela antioquena. Lo mismo y en mayor medida todavía vale de Nestorio. De los demás obispos de Constantinopla en la primera mitad del siglo v sólo interesan Atico (406-425) y Proclo (434 hasta 446 ó 447). De Atico conocía Gennadio de Marsella un escrito dirigido a la hija del emperador Arcadio en el que impugnaba por anticipado la herejía de Nestorio. Pero ha desaparecido sin dejar huella, como la mayoría de sus sermones y de sus cartas. Proclo fué contado desde muy pronto entre los mejores oradores griegos. Pero entre sus veinticinco sermones impresos hay partes inauténticas. Como se le han atribuído otras cosas que están en manuscritos, es muy de desear una edición crítica de sus sermones. De las ocho cartas conservadas totalmente o en parte, la segunda, "sobre la fe entre los armenios", es la más importante. Fué la respuesta escrita el año 475 a los obispos armenios y se dirigía en primera línea contra Teodoro de Mopsuestia, sin nombrarlo. Fomentó también las negociaciones de unión después del concilio de Efeso sin participar oficialmente en ellas. Proclo es, sin duda, la figura más simpática entre los sucesores de San Juan Crisóstomo en la sede de Constantinopla.

En Constantinopla surgieron por el mismo tiempo la segunda y tercera continuación de la historia de la Iglesia de Eusebio de Cesárea. Sus autores, Sócrates y Sozomeno, no eran clérigos, sino laicos, y ambos ejercían la profesión de procuradores. La más antigua de ambas, la de Sócrates, que va del 305 al 439, es también

la mejor. Sozomeno, que empezó con el año 314 y terminó con el 439, resumió en muchos puntos a Sócrates. Pero a veces él mismo vió sus fuentes y amplió su exposición. Parece que no empleó actas nuevas. Pero incorporó a sus obra narraciones populares de milagros que hubiera desdeñado el sentido crítico de Sócrates.

En Chipre.

La provincia eclesiástica de la isla de Chipre sólo produjo un escritor teológico de importancia, Epifanio, obispo de Constantia, la antigua Salamis, y metropolita de la isla. Pertenece a los pocos obispos de esta época que llegaron a tener una biografía. Pero procede de época posterior y no es fuente históricamente fidedigna. Nacido en Palestina de padres cristianos, aprendió siendo joven muchos idiomas. Jerónimo atestiguaba que sabía el griego, el siríaco, el hebreo, el copto y en cierto grado también el latín. Su decisión de dedicarse a la vida ascética lo condujo hasta los monjes de Egipto. Después de su vuelta fundó en su ciudad natal Eleuterópolis un claustro que dirigió treinta años. La fama que adquirió por su erudición y su santa vida decidió a los obispos de Chipre a elegirlo metropolita suyo el año 367, oficio que administró durante toda una generación († 403).

Su herencia literaria pareció que se acercaba en amplitud a la de los grandes teólogos. Pero la moderna crítica ha demostrado que era inauténtica una serie de escritos que le fueron atribuídos: un comentario al Cantar de los Cantares, homilías sobre el Génesis y el evangelio de San Lucas y cinco sermones de fiestas del Señor y de María, que gozaron de gran popularidad en la época bizantina. Prescindiendo de algunos pequeños tratados que se refieren al Antiguo Testamento (sobre el canon y las traducciones del Antiguo Testamento, sobre las medidas y pesos bíblicos, sobre los lugares de Tierra Santa, sobre las doce piedras preciosas del pectoral del Sumo Sacerdote), y de algunos escritos contra las imágenes, debe su posición entre los teólogos del siglo IV a la redacción de dos amplios escritos a los que él mismo dió el título de *El anclado (Ankoratus)* y *El arca de medicinas (Panarion).* El primero fué ocasionado el año 374 por la petición de una comunidad de Panfilia intranquilizada por los pneumatómacos. Como es natural, trata la doctrina eclesiástica de la Trinidad con especial atención a la doctrina de la divinidad del Espíritu Santo. Debido a la inclusión de otros puntos doctrinales es un valioso testimonio de la fe de la Iglesia de su

época, fe en la que él quería anclar a la citada comunidad. La otra obra, nacida poco después, debía ofrecer medios de curación a los mordidos por la serpiente. Trata y combate nada menos que ochenta herejías, aunque las primeras veinte pertenecen, por lo demás, a la época precristiana. Están en el primer plano las sectas gnósticas, que investiga, superando a Ireneo e Hipólito, de Roma, hasta sus últimas ramificaciones. A ellas se añaden en revuelta sucesión las herejías de los siglos III y IV; varias de ellas sólo pueden encontrarse en él. El valor de este escrito consiste actualmente en que comunica ciertas fuentes que salvó de la desaparición.

En ambos escritos se revela cómo el más antiguo representante de la dirección que se ha llamado tradicionalista en teología. Anclado en la doctrina dogmática transmitida, no tuvo ningún sentido para las especulaciones metafísicas. De ahí su aversión contra el gran alejandrino Orígenes, que llegó a ser verdadero odio y le indujo a estigmatizar el origenismo como la más peligrosa de todas las herejías (Her. 64). Su participación en la llamada segunda polémica origenista demostró plenamente su falta de sentido crítico y su ingenuidad. Por tanto, no nos da más que una visión unilateral de la vida espiritual de la iglesia de Chipre en su época.

Junto a Epifanio tal vez haya que citar a un segundo escritor teológico de Chipre. La cita depende de si Filón, autor de un comentario al Cantar de los Cantares, fué alrededor del 400 obispo de Karpasia (Karpasium), en Chipre, o de Kárpatos, una isla entre Creta y Rodas. Pero con la atribución de este escrito exegético a Chipre no se gana mucho, ya que posee escaso valor.

6. La llamada segunda polémica origenista

Una visión instructiva de la vida espiritual y de fe de la Iglesia a fines del siglo IV y comienzos del V nos la da un episodio relacionado con el nombre del gran alejandrino Orígenes. A comienzos del siglo IV la posición a favor suyo o contra él había dividido por vez primera los espíritus. Pero la primera polémica origenista tuvo un fin prematuro por la muerte violenta de los principales enemigos que se impugnaban. No había conducido—lo cual es de especial importancia—a ninguna condenación eclesiástica de las chocantes doctrinas de Orígenes. A lo largo del siglo IV su fama ascendió de nuevo en diversas partes de la Iglesia griega. El punto de partida de esa ascensión lo dió sin duda la glorificadora exposición que Euse-

bio de Cesárea dedicó al gran pensador en el libro VI de su historia de la Iglesia. Es de suponer que su memoria fué venerada en Palestina incluso fuera de Cesárea. Es seguro que el obispo Juan de Jerusalén (387-417) fué un animoso partidario de él. Los capadocios Basilio de Cesárea y Gregorio Nacianceno dieron un elocuente testimonio de su alta estima de Orígenes y de su erudición en sus escritos, redactando en común hacia el 358, bajo el título de Filocalia de Orígenes, un florilegio de sus obras. Gregorio de Nisa lo siguió incluso en su doctrina de la restauración de todas las cosas, sin encontrar contradicción. En Egipto Dídimo el Ciego dirigió la escuela catequética de Alejandría durante decenios en su espíritu, y el patriarca Teófilo de Alejandría fué también al comienzo partidario suyo. La reacción, que no podía tardar, encontró un autor apropiado en la persona de Epifanio de Chipre, que hacia el 375 intentó demostrar en su *Panarion* que el origenismo era la más peligrosa de todas las herejías (Her. 64). Pero emprendió la lucha contra sus partidarios de la época mucho más tarde, cuando el 392 marchó a Palestina para curar a su patria de tal enfermedad. Para ello eligió el ruidoso medio de un sermón contra Orígenes en la iglesia del Santo Sepulcro, pero encontró una enérgica resistencia en el obispo Juan. Por ello lo excomulgó. Testigos de estas escenas fueron dos occidentales, Jerónimo y Rufino, que hasta este momento habían estado ambos de parte de Juan, pero que entonces se separaron, ya que Jerónimo se pasó a Epifanio.

Este dificultó la situación ordenando presbítero al hermano de Jerónimo, lo cual significaba un ataque a los derechos del obispo de Jerusalén. Entonces se desató una doble contienda literaria entre Epifanio y Juan de Jerusalén, por una parte, y Juan de Jerusalén y Jerónimo, por otra. De la primera sólo se conservan dos cartas: una de Epifanio a Juan y otra del mismo a Jerónimo.

De la segunda hay un escrito polémico de Jerónimo contra Juan de Jerusalén, como respuesta a su carta a Teófilo de Alejandría, en la que negaba ser origenista.

Ambas contiendas fueron arregladas, por lo menos externamente, después de algunos años por el patriarca Teófilo de Alejandría y Epifanio volvió a Chipre sin alcanzar la meta que se había propuesto.

Entre tanto, se había desatado una tercera contienda entre Jerónimo y Rufino. Se habían reconciliado también antes de que Rufino volviera el 397 a Italia. En el prólogo a la traducción del principal escrito dogmático de Orígenes, que Rufino había hecho en

Roma (398), daba a Jerónimo por origenista. Este fué el preludio de una movida polémica entre los antiguos amigos que se diluyó en escritos injuriosos de uno contra otro sin aclarar de modo alguno la cuestión de los errores de Orígenes. Occidente no tomó parte en la polémica misma. El papa Anastasio I (398-402) consintió la condenación de Orígenes por Teófilo de Alejandría a petición suya, y citó a Rufino ante un sínodo romano para que justificara su traducción, pero Rufino no se presentó. El papa se contentó, sin embargo, con la autoapología de Rufino, que contenía una profesión de fe ortodoxa.

Entre tanto, en el mundo monacal egipcio se habían constituído dos partidos, uno a favor y otro en contra de Orígenes; el último se componía de los monjes del desierto, de los que no es de admirar que fueran enemigos del gran alejandrino, ya que tenían una formación teológica tan escasa que en sus ideas sobre Dios defendían un craso antropomorfismo. Para conseguir la ayuda del patriarca Teófilo contra sus enemigos, los eruditos monjes de la montaña, se presentaron con argumentos contundentes ante el domicilio del obispo de Alejandría y lo indujeron a abandonar su punto de vista anterior. En aquel momento el obispo se volvió contra los monjes de las montañas que habían permanecido fieles a Orígenes con la brutalidad típica de su carácter, y en especial contra los llamados cuatro hermanos largos, es decir, cuatro hermanos de sangre, monjes de las montañas, que habían recibido tal mote por su gran talla y que se destacaban por su especial piedad y por una notable formación teológica. Un gran número de monjes huyó a Palestina, y desde allí se dirigieron unos cincuenta, con los cuatro hermanos largos a la cabeza, hacia Constantinopla, para acusar a Teófilo ante el emperador. Cuando Teófilo supo que Juan Crisóstomo los recibía en la comunidad de la Iglesia y defendía su posición ante el emperador, lo acusó de origenismo y azuzó a Epifanio de Chipre contra él. Este no se contentó con condenar solemnemente el origenismo en un sínodo celebrado en su ciudad episcopal, sino que, a pesar de su avanzada edad, emprendió viaje hacia Constantinopla para extirpar al nuevo hereje. Pero poco a poco se dió cuenta de que luchaba contra molinos de viento, porque Juan Crisóstomo era nada menos que origenista, y de que ya había sido maltratado por Teófilo, que, entre tanto, había llegado en persona a Constantinopla. Poco antes de que comenzara el tristemente célebre sínodo de la Encina decidió volver a su ciudad episcopal. No iba a volver a verla; le sobrevino la muerte en alta mar (403). Entre las muchas

acusaciones que se hicieron contra Juan Crisóstomo en el sínodo de la Encina el origenismo no desempeñó ningún papel.

De esta rápida visión se deduce que la segunda polémica origenista no fué fomentada en modo alguno por la cuestión del contenido de verdad de su teología. Su significación está en que no fueron los espíritus más destacados e inteligentes quienes la promovieron. Su verdadero autor fué el defensor excesivamente celoso de una dirección espiritual que no sabía distinguir entre el antes y el ahora ni tenía comprensión alguna para las condiciones y situación cronológicas, en las que el trabajo intelectual de Orígenes tenía que conducir a errores con necesidad psicológica. Epifanio lesionó el gran precepto del amor a los que yerran, que debe acompañar a la lucha contra los errores para ser una acción moral. Pero con su indudable honradez está por encima de Teófilo, para quien origenismo y antiorigenismo no fueron asunto de convicciones, sino medios para sus fines.

CAPITULO VI

Vida religiosa práctica

En las fuentes los dominios práctico-religiosos de la vida quedan muy por detrás de las detenidas noticias sobre las polémicas dogmáticas, porque, como en la época de los mártires, tampoco en la época que sigue inmediatamente hubo crónica alguna de las comunidades que fijara por escrito su vida religiosa diaria, y porque los continuadores de la historia de la Iglesia de Eusebio—Sócrates, Sozomeno y Teodoreto de Ciro—dedicaron, a imitación de su modelo, su principal atención a los grandes asuntos públicos de la Iglesia. Lo mismo hizo también Evagrio Escolástico, que en la continuación de los autores citados expuso la época que va del 431 al 594, y, por tanto, sólo nos interesa en los veinte primeros años (431-451). Las grandes lagunas de las historias de la Iglesia pueden llenarse sólo dentro de estrechos límites con las noticias desparramadas en los escritos teológicos de la época de florecimiento y otras fuentes accidentales.

La imagen total que resulta de ello demuestra que el trabajo de la Iglesia griega, lo mismo respecto a la doctrina dogmática que respecto a los dominios práctico-religiosos de la vida, representa la continuación rectilínea del trabajo hecho por toda la Igle-

sia en la era de los mártires. Demuestra también que la nueva situación en que fué puesta por la liberación fomentó en parte su trabajo, pero en parte lo dificultó sensiblemente. Demuestra, finalmente, que el pueblo griego tuvo una amplia influencia en la configuración concreta de su trabajo y le dió un sello propio que la distingue característicamente de la Iglesia latina.

1. El catacumenado. El bautismo y la confirmacion

La circunstancia de que los paganos que querían convertirse al cristianismo durante la era de los mártires eran personas mayores había llevado muy pronto a la institución del llamado catecumenado, para prepararlos espiritual, moral y religiosamente para la recepción del bautismo, mediante el cual eran admitidos en las comunidades cristianas. Como los grandes grupos de candidatos al bautismo que después de la liberación de la Iglesia se apiñaban a sus puertas eran también durante el siglo IV preferentemente de personas mayores, la institución del catecumenado no sólo tuvo que ser conservada, sino que recibió su plena estructuración. En las catequesis de Cirilo de Jerusalén poseemos un inestimable documento de la educación que se daba a los candidatos al bautismo. Cirilo los habla, después de una homilía introductoria, en las catequesis 1-18 sobre el pecado, la penitencia y la fe, y les da una explicación del contenido del símbolo del bautismo de la Iglesia de Jerusalén. Catequesis de este tipo fueron dadas sin duda a los bautizandos en todos los episcopados de las numerosas provincias eclesiásticas griegas; pero pertenecían a las cargas anuales del clero respectivo y por eso no fueron consideradas suficientemente importantes para ser transmitidas por escrito a la posteridad. El conocimiento del ciclo de catequesis que Cirilo dió el año 348 no lo debemos al cuidado del orador por su conservación, sino a la ocurrencia de un oyente de tomarlas por escrito. Entre los numerosos sermones de Juan Crisóstomo sólo se encuentran dos catequesis a los catecúmenos. Antes del bautismo todos tenían que hacer la profesión de fe ante toda la comunidad y recitar el padrenuestro.

Para la administración del bautismo no se añadieron ceremonias nuevas. Pero las antiguas fueron rodeadas de mayor solemnidad que antes. En las grandes comunidades se construyeron también edificios especiales para su administración, los llamados baptiste-

rios. A las fechas anteriores de administración solemne se añadió la noche anterior a la Epifanía. Como sustitutivo del bautismo de agua, que se hacía, como antes, por una triple inmersión, la Iglesia griega sólo reconoció el bautismo de sangre. Aunque distinguida conceptualmente del bautismo, la confirmación siguió estando unida a la ceremonia bautismal. Por las catequesis de Cirilo de Jerusalén nos enteramos de que los catecúmenos sólo eran instruídos en los misterios de la Iglesia después de recibir el bautismo, ya que las cinco últimas catequesis, en las que se explican el bautismo, la confirmación, la eucaristía y la misa de los fieles, están dirigidas a los neófitos.

Durante todo el siglo IV no se reguló unitariamente la validez del bautismo de los arrianos. Atanasio lo consideró inválido. Desde el siglo V el bautismo se repitió a los arrianos estrictos (eunomianos) que volvieron a la Iglesia.

El bautismo de los niños, atestiguado ya antes, se convirtió el siglo V en práctica general. En el siglo IV imperaba en las familias cristianas el uso de bautizar a sus hijos después de bastantes años. De Basilio Magno y Gregorio Nacianceno sabemos que recibieron el bautismo después de terminar su formación.

De algunos laicos destacados se sabe que se hicieron bautizar al fin de su vida, como hizo el primer emperador cristiano.

2. El culto comunitario

La nueva situación de la Iglesia y las características del pueblo griego se hicieron sentir en gran medida en la configuración del culto comunitario de la Iglesia. Gracias a su reconocimiento por parte del poder político, la Iglesia pudo presentarse ante el público con su culto y practicarlo libremente en todo el territorio del imperio romano. Con ello pudo darle también una estructura que habría sido imposible en la era de los mártires. Pero así como tenemos muchos documentos y noticias sobre la configuración de los dogmas trinitario y cristológico de la Iglesia griega, carecemos de informaciones paralelas sobre el modo cómo ocurrió en concreto la estructuración del culto. Pero es evidente que la Iglesia estaba en este punto en situación completamente distinta que en el otro. La absoluta oposición en que estaba su predicación dogmática con la fe pagana en los dioses excluyó *a priori* la influencia de la representación grecorromana de los dioses. En la configuración de

su culto pudo, sin embargo, apropiarse sin sospechas símbolos religiosos y formas artísticas que habían estado en uso en los cultos paganos, porque tales símbolos y formas no son en sí ni por su esencia específicamente paganos, sino de origen y carácter humano en el sentido más universal de la palabra. Al aceptar elementos aislados del culto pagano a los dioses no pasó, por tanto, a depender de él. Los puso al servicio de un culto esencialmente diverso en el que obtuvieron otro sentido y desempeñaron una función totalmente distinta.

La celebración eucarística. Las liturgias

La celebración eucarística, acto principal del culto cristiano desde los comienzos, fué afectada sólo de una manera totalmente exterior por elementos originalmente extraños.

Desde que se ha demostrado que en la llamada "ordenación eclesiástica egipcia" tenemos en su contenido esencial la "tradición apostólica" de Hipólito de Roma, sabemos que la celebración eucarística tenía ya hacia el 220 una estructura más fija, incluso respecto a las oraciones, que lo que antes se había supuesto. No hay duda de que en la Iglesia griega, por lo menos desde los comienzos de la era de la paz, estaban en uso las llamadas liturgias, es decir, formularios oficiales con el texto de las oraciones y las reglas de las ceremonias con que debía realizarse la celebración eucarística; pero ninguno de estos formularios tiene su origen en el siglo IV en la forma que se nos han transmitido. El más antiguo es la llamada liturgia clementina, contenido en el libro VIII de las llamadas Constituciones apostólicas nacidas en Antioquía el año 400 y que se conserva en su forma original porque no estuvo en uso en una iglesia determinada ni siguió, por tanto, la marcha evolutiva de las demás liturgias. El gran parentesco de esta liturgia con la liturgia de Hipólito de Roma autoriza a suponer que la celebración eucarística tenía al comienzo forma unitaria en sus rasgos esenciales en toda la Iglesia. Las divergencias entre ellas indican a la vez que este rito originalmente unitario se dividió en uno latino y otro griego ya en la era de los mártires.

Según demuestran las liturgias transmitidas, el mismo rito griego se divide en dos subespecies, la antioquena y la alejandrina, según los dos grandes dominios eclesiásticos griegos más antiguos. La antioquena está representada por tres documentos. El más antiguo es la llamada liturgia de Santiago, cuya forma original se ha per-

dido; pero a su base está, en sus rasgos esenciales, la descripción de la celebración eucarística que hace Cirilo de Jerusalén en la catequesis veinticuatro (hacia el 348), y su contenido está atestiguado por citas de las homilías de Juan Crisóstomo. Mayor difusión alcanzaron los dos formularios que se atribuyen a Basilio Magno y a Juan Crisóstomo. La antigua liturgia antioquena fué llevada a Capadocia por los misioneros que salieron de Antioquía hacia aquella región. Basilio Magno se mostró, tanto respecto al monacato como respecto a la liturgia, organizador de primer rango y esclarecido conocedor de las necesidades de su tiempo. El haberse dado cuenta de la poca atención que ponía la gran masa de fieles durante la celebración eucarística parece que le incitó a acortar el texto de la liturgia. Es natural suponer que no se satisficiera con este trabajo de abreviación, sino que revisara también los textos de las oraciones mismas en el sentido de una formulación dogmática más precisa. El texto original de su liturgia no se ha conservado; está en varias reseñas antiguas y posteriores. La liturgia que llevaba el nombre de Juan Crisóstomo nació de una necesidad todavía mayor de abreviación. Cómo llegó a ser llamada de Juan Crisóstomo es cuestión todavía no resuelta, pues ninguno de sus biógrafos habla de ella y en el manuscrito más antiguo procedente del siglo VIII o IX no se le atribuye a él, mientras que Basilio de Cesárea es citado expresamente en el encabezamiento de su liturgia.

El testimonio más antiguo de la liturgia alejandrina es el del obispo Serapión de Thmuis, en Egipto († después del 360), a quien se atribuye una parte de la colección de treinta oraciones litúrgicas que aparecen en un solo manuscrito. Pero tal colección no es un formulario completo de la celebración eucarística.

Formulario completo es la llamada liturgia de San Marcos, de la que sólo poseemos, como de las demás, recensiones posteriores. Ambas subespecies se distinguen únicamente por la situación de la oración por los vivos y difuntos, que en la liturgia antioquena va antes de la consagración y en la alejandrina después de la consagración.

El argumento más concluyente de que se mantuvo fiel la tradición está en que en todas las liturgias citadas se conservó la división de la celebración eucarística en misa de los catecúmenos y misa de los fieles, aunque los factores originarios de esta diferencia—bautismo de adultos y antigua disciplina penitencial, que ya a fines del siglo IV había experimentado un profundo cambio en la Iglesia griega—no estaban vigentes ya desde el siglo V. Por la

misma razón de la que resultó la necesidad de abreviar la celebración de la misa, a saber, las conversiones en masa del siglo IV, se explica también la desaparición de la antigua costumbre según la cual todos los participantes en la celebración eucarística recibían la comunión. Juan Crisóstomo se lamenta con mucha frecuencia del corto número de los que comulgaban. Como sustitutivo de la comunión bajo las dos especies, los que no comulgaban recibían los llamados eulogios, es decir, panes bendecidos para comerlos inmediatamente después de la celebración. A lo largo del siglo IV se añadió como día de celebración el sábado, a consecuencia de su elevación a medio fiesta, cosa que quedó como característica de la Iglesia griega. Lo mismo que en la época de los mártires, tampoco en esta época surgió ninguna polémica intraeclesiástica sobre el sentido y significación de la celebración eucarística. Pero en los escritos teológicos de los Padres de la Iglesia griegos se expresan más clara y definidamente dos puntos de la doctrina eucarística específicamente católica: la presencia real de Cristo en el sacramento del altar y el carácter sacrificial de la misa. Están expresados con máxima frecuencia en las homilías de Juan Crisóstomo, que por esta razón recibió el título honorífico de “doctor de la Eucaristía”. Ya una generación antes que él los había precisado con suma insistencia el obispo Cirilo de Jerusalén en su catequesis 23 a los catecúmenos. Pero Cirilo y Juan Crisóstomo no son los únicos testigos. Atanasio y Cirilo de Alejandría atestiguan la misma fe respecto al patriarcado alejandrino y los tres capadocios respecto a las provincias eclesiásticas de Asia Menor. También la doctrina de la transustanciación se puede encontrar, si no conceptualmente sí objetivamente, en Cirilo de Jerusalén y Juan Crisóstomo. Este hecho es tan evidente que se puede prescindir de la hipótesis de la interpolación de textos.

No podemos hacer una amplia exposición del cumplimiento de la liturgia griega de la misa por falta de espacio y además por razón de que la falta de formularios del siglo IV y primera mitad del siglo V no permite conocer con seguridad cuáles de sus textos y ceremonias proceden de esa época. Vista la liturgia griega en conjunto, se manifiesta la influencia que tuvo el pueblo griego en su configuración tan pronto como se la compara con las liturgias latinas. Las liturgias griegas tienen más ceremonias que las latinas. En ellas la acción simbólica es el elemento predominante, mientras que en las latinas lo es la palabra doctrinal. Las oraciones griegas son más largas y, en consecuencia, más ricas en contenido teológico

que las latinas. Desde el punto de vista formal, las griegas tienen un aliento retórico y lírico más fuerte que el de las latinas. Desde el punto de vista del contenido, las griegas son predominantemente cosmológicas y trinitarias, las latinas, antropológicas y soteriológicas. Estas diferencias se basan, en el fondo, en que para la celebración griega estaba en primer plano el misterio divino, la acción salvífica objetiva, mientras que en la latina está en primer plano la apropiación subjetiva de la salvación.

No se pueden pasar por alto dos detalles. El uno se refiere a la llamada "epiklesis", es decir, a la oración de después de las palabras de la institución de la Eucaristía, en la que es invocado el Espíritu Santo sobre el pan y el vino para transformarlos en el Cuerpo y Sangre de Cristo. La falta de esta oración constituye ahora una diferencia característica entre los ritos griegos y romano-latinos de la misa. Pero las recientes investigaciones han demostrado que la "epiklesis" también existía originalmente en los formularios latinos. El segundo detalle consiste en que la Iglesia griega usó desde el principio en la celebración eucarística pan fermentado, mientras que, al parecer, en la Iglesia latina se usó, también desde el principio, pan ázimo. Como todas las iglesias posteriores que dependían de la Iglesia griega aceptaron el pan fermentado, esta diferencia sigue existiendo hoy día. Pero mientras que todas las demás diferencias en la celebración de la misa no condujeron a ninguna desavenencia entre Oriente y Occidente, el uso del pan ázimo ha sido desde el siglo XI una de las principales acusaciones de la Iglesia bizantina contra la occidental.

El rezo de horas

Es evidente que, a diferencia de la celebración eucarística, el rezo de horas eclesiástico sólo podía alcanzar su estructura propia después de las persecuciones. A las horas de oración del cristianismo primitivo se añadieron otras nuevas, que sumergían al cristiano durante el día y la noche en la atmósfera de la oración y transformaban su vida diaria en una vida con Dios y en Dios, pues estas horas de oración se hacían no sólo los domingos y días de fiesta, como la celebración eucarística, sino a diario. El rezo de horas alcanzó su plena estructuración en los monasterios. En tal estructura abarcaba las horas de oración que corresponden a las usuales del breviario romano todavía hoy: vísperas, completas, maitines, laudes, prima, tercia, sexta y nona, con la diferencia de

que los maitines se rezaban a media noche. Hay que contarlas en el orden indicado, porque el día, según la costumbre grecoromana, se contaba desde la noche, que según nuestro cómputo corresponde al día anterior. Para los miembros de las comunidades ciudadanas no era de precepto participar en la oración de horas. Pero por la narración de la peregrina Eteria sabemos que hacia el 385 era rezada por las comunidades celosas y el clero no hacía más que dirigirla. Sin embargo, pronto se enfrió este celo y el rezo de las horas cargó sobre los hombros del clero. La participación de los laicos se limitó muy pronto a la oración vespertina y matutina. El contenido del rezo de horas, que originalmente se componía sólo de canto de salmos y lecturas de la Biblia, fué considerablemente ampliado en la Iglesia griega por la adición de odas e himnos no bíblicos, en los que está la mayor parte de la poesía eclesiástica de la Iglesia griega y, más tarde, de la Iglesia bizantina.

La predicación

En la era de los mártires la predicación sólo había sido usual dentro de la misa de los catecúmenos y basándose en la lectura. Desde comienzos de la era de la paz se constituyó en muchos sitios la costumbre de tener varios sermones en la celebración eucarística, primero pronunciados por presbíteros y después por el obispo celebrante. La predicación se convirtió además en uno de los medios preferidos para la cura de almas diaria, especialmente durante la Cuaresma. En las grandes iglesias se llegó a instituir predicadores especiales, que pusieron todos los medios artísticos de la retórica y estilística griegas al servicio de su oratoria y no raras veces movieron al auditorio a testimonios manifiestos de aprobación mediante la agitación de pañuelos y aplausos. En el siglo IV la oratoria sagrada vivió un gran florecimiento debido a los tres grandes capadocios, Basilio Magno, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, junto a los cuales hay que citar también a Cirilo de Jerusalén y a Anfiloquio de Iconio; alcanzó su punto culminante en los sermones y homilías del predicador de Antioquía Juan, a quien más tarde se le llamó sencillamente Crisóstomo, es decir, la boca de oro. La afición oratoria de los griegos celebró entonces sus máximos triunfos.

Los comienzos del año eclesiástico

No se puede hablar de un año eclesiástico en la era de las persecuciones, porque las fiestas cristianas no tenían significación para el transcurso del año civil en el imperio romano, que estaba ocupado por las fiestas civiles y paganas. Fué fundado por la ordenación de Constantino el Grande sobre la santificación del domingo, que dió significación pública a la celebración dominical religiosa de los cristianos. Pero desde el principio destacaron entre los domingos los dos de Pascua y Pentecostés, que a la vez habían sido los dos primeros días de fiesta de la cristiandad. Sin embargo, no estaban ligados a un determinado día del año civil, porque la fiesta de Pascua dependía desde el principio de la cambiante entrada de la primera luna llena después del equinoccio de primavera (= 14 del Nisan de los judíos), lo cual llevaba consigo la movilidad de la fiesta de Pentecostés. Con ello nació primero el año eclesiástico movible, tal como se conserva en toda la Iglesia hasta la actualidad y se conservará probablemente en lo futuro.

El concilio de Nicea se esforzó por que la fiesta de Pascua se celebrara en todas las iglesias en uno solo y el mismo domingo, ordenando que la Pascua debía ser celebrada por todas las iglesias no el 14 de Nisan, junto con los judíos, como entonces lo hacían todavía las iglesias de la diócesis política de Oriente, sino el domingo que sigue al 14 de Nisan, como lo había hecho la Iglesia romana desde el principio, para evitar la celebración simultánea de la Pascua de los judíos. Tuvo éxito, ya que el sínodo de Antioquía del año 341 amenazó a los que transgredieran la ordenación del concilio de Nicea, a pesar de su oposición a la decisión dogmática de tal concilio, con castigos eclesiásticos, a los laicos con la excomunión y a los clérigos con la suspensión. De la circunstancia de que ninguno de los numerosos sínodos posteriores volviera sobre la cuestión, puede deducirse que los últimos "protopasquitas" se sometieron. La segunda ordenación del concilio de Nicea, según la cual el obispo de Alejandría debería calcular el día de la fiesta de Pascua y el obispo de Roma anunciarla, no se cumplió. Los obispos de Alejandría, incluso Atanasio, calculaban el tiempo de la fiesta, pero siguieron indicándosela a los obispos de Egipto en sus cartas pascuales, tal como habían hecho por lo menos desde mitad del siglo III. Poco después del concilio de Nicea ocurrió la institución del tiempo del ayuno durante cuarenta días para prepararse dignamente a la fiesta de las fiestas. Dentro del año eclesiástico movible nació así el primer ciclo unitario: el tiem-

po de Cuaresma (véase más abajo). Ya en el siglo IV el sexto domingo de Cuaresma fué designado especialmente como Domingo de Palmas, para conmemorar la entrada triunfal del Señor en Jerusalén. También parece que ya entonces se predicó durante toda la Semana Santa. El segundo ciclo, el tiempo de Pascua, se agregó inmediatamente al primero, y abarcaba los siete domingos entre Pascua y Pentecostés, llamados según las perícopas de sus evangelios. Pero no es seguro que ello ocurriera en el siglo IV o en la primera mitad del siglo V. Sólo es seguro que ya en el siglo IV se introdujo la fiesta de la Ascensión de Cristo el jueves siguiente al quinto domingo del tiempo pascual. También es seguro que en el siglo IV fué elevado a fiesta de Todos los Santos el primer domingo después de Pentecostés: fiesta llena de sentido que reunía a todos lo testigos cruentos del Resucitado, y más tarde a todos los santos, como a los frutos más destacados de la bajada del Espíritu Santo a la Iglesia. Con tal fiesta se cerraba el tiempo pascual. El primer domingo después de Pentecostés era a la vez el comienzo de un tercer ciclo, que se extendía hasta el primer domingo de Cuaresma o de ayuno. El primer domingo después de Pentecostés era a la vez, en efecto, el primero de los llamados domingos de San Mateo, que se seguían unos a otros hasta dieciocho, para dar lugar después a los diecisiete domingos de San Lucas, que se extendían desde el primer domingo después de la fiesta de la Exaltación de la Cruz hasta el último domingo antes del comienzo de la Cuaresma. Recibieron su nombre de las perícopas, que en la primera serie eran tomados del Evangelio de San Mateo y en la segunda del Evangelio de San Lucas.

Con los comienzos del año eclesiástico movible coincidieron también los comienzos del llamado año eclesiástico fijo, es decir, de las fiestas que se repetían todos los años en determinados días. Para toda la Iglesia griega constaba originalmente de cuatro fiestas del Señor: 1. La fiesta del Nacimiento del Señor, el 25 de diciembre, no surgió en la Iglesia griega, sino en la romana, probablemente poco antes del 336. En el sermón pronunciado con motivo de tal fiesta por Juan Crisóstomo el 25 de diciembre del 386, atestigua que había sido introducida en Antioquía hacía menos de diez años. Los sermones de Basilio Magno y de Gregorio Nacianceno en la misma fiesta demuestran que en Capadocia había sido introducida ya antes. 2. La fiesta de la Teofanía (nuestro nombre "Epifanía" es desconocido para la Iglesia griega) celebraba tanto el nacimiento del Señor como la revelación de su divi-

nidad, hasta que la fiesta del 25 de diciembre separó el primer motivo. No se puede demostrar que existiera en la época de los mártires. Nació poco después del comienzo de la era de la paz en Jerusalén, adonde apuntan sus demás motivos (la adoración de Jesús por los sabios de Oriente, su bautismo en el Jordán, las bodas de Caná), y se difundió rápidamente por toda la Iglesia griega. 3. Es seguro que nació en Jerusalén la fiesta de la presentación de Jesús en el templo, llamada "hypapante" (= encuentro con el anciano Simeón); se celebraba el 14 de febrero (cuarenta días después del 6 de enero), hasta que la introducción de la fiesta del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre la hizo trasladar al 2 de febrero 4. Jerusalén es también el lugar de origen de la fiesta del 14 de septiembre. Pero en los comienzos no tuvo nada que ver con la fiesta de la Exaltación de la Cruz en memoria de la erección en el Gólgota de la cruz de Cristo, reconquistada a los persas por el emperador Heraclio. Era la fiesta conmemorativa de la consagración de las construcciones de Constantino en Jerusalén, que se celebró el 13 de septiembre. A estas fiestas del Señor se añadieron en cada iglesia fiestas locales como días conmemorativos de sus mártires y santos (véase más abajo).

3. El arte al servicio del culto

Para ofrecer el sacrificio de la misa, rezar las horas y celebrar las grandes fiestas del año eclesiástico las comunidades, dado el número creciente de sus miembros, sobre todo en las ciudades, necesitaban iglesias más grandes que las que había habido en la era de los mártires, y en Oriente habían sido destruídas por la persecución de Diocleciano. La prosperidad que alcanzó el arte cristiano después de empezar la era de la paz no nació de una voluntad expresa de oponer un arte cristiano al pagano, sino del deseo natural, debido al cambio favorable de la situación de la cristiandad, de poner el arte existente al servicio del culto cristiano. Así se explica la dependencia formal y técnica del arte cristiano respecto al arte antiguo, por una parte, y su independencia de contenido por otra.

De la esencial situación de servicio al culto del arte cristiano resultó también la posición central que correspondió a la arquitectura; todas las demás ramas del arte grecorromano, cuyo cultivo se emprendió de nuevo en gran amplitud, estuvieron destinadas o

a la decoración interna de las iglesias o a la decoración de los útiles del culto que había en ellas.

Su primer fomentador fué nada menos que el primer emperador cristiano Constantino el Grande, ya que a incitación suya y a su costa nacieron los primeros grandes monumentos de la arquitectura cristiana en Jerusalén, Belén, Tiro, Antioquía y en su nueva ciudad residencial junto al Bósforo. Casi simultáneamente se constituyeron las dos formas principales, la basílica y las construcciones circulares. Las construcciones circulares cerradas con una cúpula estuvieron al principio dedicadas sólo a baptisterios y a los llamados "martyria", es decir, edificaciones sobre los sepulcros de mártires famosos. Constantino el Grande dió ejemplo de ello al construir la magnífica iglesia sobre el sepulcro de Cristo en Jerusalén. Ya en el siglo v apareció la basílica de cúpula, que más tarde fué la forma normal de las iglesias griegas. Pero la basílica fué preferida porque se ajustaba mejor a las necesidades del culto. En ella se manifiesta con especial claridad la ordenación de las antiguas formas artísticas al servicio de las ideas cristianas, ya que todos sus elementos arquitectónicos y formás técnicas están tomados de la arquitectura extracristiana, pero en cuanto totalidad es la expresión monumental de la idea cristiana de la iglesia. A ella corresponde la bipartición de su construcción central, la larga y rectangular nave central para los laicos y el ábside semicircular para el clero, con la silla episcopal en el centro de su pared de remate y las sillas de los presbíteros a ambos lados. Entre la nave central y el ábside se introdujo a menudo una construcción transversal o crucero para dar lugar al clero bajo y al coro de cantores. La parte rectangular solía dividirse por motivos artísticos en tres y en las grandes basílicas incluso en cinco naves, la más alta, la nave central, provista de ventanas, cubierta por dentro con un techo plano y por fuera con un tejado a dos vertientes, y las dos o cuatro naves laterales respectivas, separadas de la nave central por arcadas de columnas y en las basílicas de cinco naves por dos series de arcadas, provistas de las respectivas ventanas más pequeñas y cerradas con tejados inclinados.

La basílica de una sola nave poseía un pórtico único, las basílicas de varias naves tenían las entradas accesorias correspondientes a su número de naves. Delante de la construcción de la basílica había primero un pórtico más estrecho y a continuación un patio cuadrado con arcadas de columnas en sus paredes y una fuente en

el centro. Según una viejísima costumbre, la orientación de las basílicas era de Este a Oeste.

La construcción exterior de la basílica era al principio totalmente simple y sin adornos y sólo se podía reconocer por su magnitud y altura, por la oposición entre la rectangular nave central y el coro circular y, finalmente, por su diferencia característica de los antiguos templos de los dioses. Su construcción interior y su ornamentación eran mucho más fastuosas.

Frente a los edificios de culto judíos y paganos era completamente nuevo el más importante, y al principio único, elemento decorativo: el altar. Se encontraba a la entrada del ábside y consistía en una plancha rectangular de piedra en forma de mesa sobre pequeñas columnas; estaba separado de la nave central por balaustradas. Sobre esta plancha se levantaba, también sobre pequeñas columnas, un baldaquino, de cuyo centro colgaba un vaso en forma de paloma para guardar el pan eucarístico empapado en la preciosa Sangre. Cortinas puestas a los cuatro lados del baldaquino lo ocultaban a las miradas del público. Un segundo elemento decorativo era el llamado ambo, púlpito elevado desde el que se leían los evangelios y se pronunciaban los sermones. Era de madera o piedra y estaba al lado derecho de la parte anterior de la nave central.

Los útiles del culto se limitaban al principio al cáliz y a la patena para la celebración eucarística, ambos en doble tamaño, uno más pequeño para el celebrante y otro más grande para que los diáconos repartieran la comunión bajo ambas especies. Su material era diverso, madera, arcilla, cristal, metales preciosos, según los medios de que dispusieran las comunidades respectivas. Para la decoración interior de las basílicas se sirvieron casi exclusivamente de la pintura. A los frescos se sumaron los mosaicos, por los que los arquitectos cristianos se dieron cuenta en seguida de que con esta técnica se podía lograr mayor consistencia y brillantez en las figuras; con ellos se cubrieron las paredes de la nave central de las basílicas por la parte superior y entre las ventanas, el llamado arco de triunfo y el ábside con pródiga abundancia.

Desde el punto de vista del contenido ocurrió un cambio significativo en la pintura cristiana. El carácter simbólico-alegórico que había tenido en la era de los mártires fué desplazado por el histórico-realista e ideológico-dogmático que muestran las pinturas de las basílicas. Tales pinturas eran en parte figuras aisladas y en parte ciclos continuados de imágenes. A la cabeza de las figuras

aisladas estaban las imágenes de Cristo en el arco de triunfo o en el centro del ábside, como Hombre-Dios y como Redentor del mundo, y como figuras de acompañamiento, María Madre de Dios, Juan Bautista, apóstoles y mártires. Los ciclos figurativos representaban escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento, unidas unas con otras como profecía y cumplimiento.

La Iglesia griega conservó la aversión de la era de los mártires a la escultura. No se ha conservado ninguna estatua de esta época ni poseemos noticia alguna de que la plástica escultural fuera empleada para la ornamentación de las basílicas. Tampoco hay base para poder comprobar si la plástica de relieves que desde el siglo VI fué usada para adornar los pórticos y los útiles de culto se usó ya en esta época.

Junto a las artes plásticas fueron también puestas al servicio del culto la poesía y la música. Las poesías, que en forma de himnos para el rezo de horas y de canciones laudatorias para las fiestas de los santos adquirieron gran volumen, ya no se componían según la antigua métrica prosódica, sino según la nueva forma rítmica, en la que los versos no dependían de las sílabas largas o cortas, sino del acento de la palabra.

En el canto la Iglesia se acomodó a la costumbre dominante. No estamos informados más exactamente sobre la figura de la música eclesiástica antigua. Es seguro que sólo se utilizó en unión del texto en la lectura de los evangelios, en la recitación de los salmos y de los himnos eclesiásticos.

No hay duda de que la basílica en su figura completa era apropiada para causar una fuerte impresión a los visitantes. Nada más entrar en su santo recinto los días en que había celebración eucarística la mirada del curioso pagano, del incipiente catecúmeno, del candidato al bautismo o de los cristianos bautizados era arrastrada a lo largo de las arcadas de la nave central hacia el ábside, que era el lugar del altar y el puesto señalado para el clero con el obispo en el centro. En las paredes de la nave central, en el arco de triunfo, contemplaba el visitante mosaicos con representaciones de ángeles y mártires y escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento. En el círculo del ábside veía el busto mayestático de Cristo Redentor del mundo y religioso dominador de él. Su oído era embelesado con los cantos de salmos e himnos. Desde el ambo percibía las bienaventuradas palabras del Evangelio en su texto original y, después de su lectura, la voz del predicador, que le

explicaba el Evangelio en el idioma de sus padres y le metía en el corazón los santos ideales de la vida religioso-moral.

Si era ya cristiano bautizado se acercaba, después de salir los catecúmenos, al ábside, para participar en la misa de los fieles y recibir con devoción extática y bienaventurada alegría a Cristo mismo bajo las dos especies.

El culto cristiano se apoderaba así del hombre completo y lo elevaba a las luminosas alturas de la nueva religión, que, por fin, daba a los antiguos paganos los bienes del alma que habían anhelado, la luz de la verdad divina, la fuerza de la divina gracia, la dicha del verdadero amor a Dios y al prójimo, y sobre todo ello, en el goce del Cuerpo y Sangre de Cristo, la prenda de la vida eterna.

4. La piedad eclesiástica y sus principales manifestaciones

Desde el siglo IV el desarrollo del culto eclesiástico manifiesta elementos en los que se destaca la influencia del pueblo griego con más fuerza que en los actos cultuales que constituyen la esencia del culto cristiano. Se trata especialmente de la veneración a los santos y a las reliquias, del culto a las imágenes y de las peregrinaciones. La historia eclesiástica liberal-protestante los ha llamado cristianismo de segundo orden y los ha aducido como prueba de que la vida religiosa cristiana estuvo bajo el signo de la paganización desde el comienzo de la era de la paz. Este reproche parece justificado, si se ponen unilateralmente en primer plano los abusos que se unieron a estas manifestaciones de la piedad popular. Pero en cuanto pretenda alcanzar a las manifestaciones mismas debe ser rechazado como injusto, porque pasa por alto la diferencia esencial entre ellos y los fenómenos paralelos del culto pagano a los héroes y convierte la semejanza externa entre ambos paralelos, que, en primer término, se basan en comunes disposiciones naturales del hombre, en dependencia de los cristianos respecto a los paganos. Este reproche tiene además presupuestos teóricos sobre la religión y la vida religiosa que obligaría *a priori* a sus autores a negar cualquier derecho a las citadas manifestaciones de piedad.

Veneración de los santos y reliquias.

Es un hecho que desde la liberación de la Iglesia las fiestas de los santos se sumaron en número creciente a las fiestas del Señor. Pero si fuera verdad que el culto a los santos no fué más que la continuación del culto pagano a los dioses y a los héroes con envoltura cristiana, la intensa difusión del culto a las diosas paganas debería haber dado el primer puesto al culto de María. Sin embargo, ocurrió lo contrario. El culto de María está muy por detrás del culto a los mártires. No se puede indicar ninguna fiesta de María que proceda del siglo IV. La más antigua procede de la primera mitad del siglo V y tenía como objeto la maternidad divina de María, por lo que estaba en íntima relación con Cristo mismo. Sólo hace unos años se ha demostrado que hacia el 430 se celebraba en Constantinopla, Jerusalén y Asia Menor el domingo antes de la fiesta del nacimiento de Cristo. La segunda que apareció fué la fiesta de la Asunción de María a los cielos, que la Iglesia griega llamó Dormición de María; esta fiesta se añadió tal vez durante el siglo V, pero probablemente ya en el VI.

Fiestas locales de mártires existieron ya durante la era de las persecuciones. El incremento que tomó el culto a los mártires a comienzos de la era de la paz en el siglo IV y que se aumentó durante el siglo V fué la consecuencia de la admiración y agradecimiento que la cristiandad liberada tributó a los héroes de la fe que la habían conducido a la victoria. Pero la Iglesia fué plenamente consciente de la esencial diferencia entre la veneración de los mártires y la adoración de Dios. La afirmación, hecha muchas veces durante el siglo XIX, de que en el culto a los mártires había pervivido el politeísmo de la época precristiana y de que los mártires eran los herederos de las divinidades grecorromanas no necesita actualmente ser refutada, ya que las identificaciones de mártires, hombres y mujeres, con determinadas divinidades paganas—Jorge = Mitra, Tijón = Príapo-Diónysos, Cosme y Damián = = Castor y Pollux, Agueda = Penélope, Bárbara = Danae, Pelagia = Afrodita—se han manifestado en todos los casos como científicamente insostenibles, construídas sobre semejanzas externas y exageradas por prejuicios. Los defensores de tales hipótesis se fundaron en las narraciones legendarias y literarias de las actas de los mártires, que surgieron muy numerosas en la Iglesia griega ya durante el siglo IV, y sobre todo después de las cuales se sabe, sin embargo, gracias sobre todo al trabajo crítico de los bolandis-

tas, que no son argumento alguno a favor de un culto a sus héroes de hecho manifestado. De todos los mártires a quienes se tributó culto se puede demostrar, en parte por fuentes escritas, en parte por testimonios monumentales y en muchos casos por ambos medios, que fueron personas históricas cuyos sepulcros se encontraban en un lugar conocido y desde los que su culto se propagó a las regiones más cercanas y lejanas hasta llegar a toda la Iglesia en caso de que fueran especialmente famosos. Dadas las revoluciones y destrucciones ocurridas, precisamente en las regiones más importantes de la Iglesia griega, desde el siglo VII, no es de admirar que la mayoría de estos sepulcros no existan ya o que no hayan podido ser encontrados bajo los escombros de los siglos. El feliz descubrimiento del extenso santuario del gran mártir Menas en el desierto, al este de Alejandría, los años 1906-1907 ha demostrado que tales hallazgos son todavía posibles.

El culto a las reliquias se sumó al culto a los mártires desde el momento en que fueron abiertos oficialmente sus sepulcros para sacar los restos de sus cuerpos o parte de ellos. Su veneración se basaba en dos motivos, uno de tipo humano-universal y otro histórico-cronológico. El primero se basaba en la propiedad de estos restos, que habían sido partes de los cuerpos vivos en que los mártires de Cristo habían padecido por regla general grandes tormentos antes de su muerte. El segundo se basaba en la idea antigua de que estos restos eran portadores de fuerzas salvadoras y milagrosas. Tal momento llegó antes en la Iglesia griega que en la latina. Poseemos, por ejemplo, dos sermones de Gregorio de Nisa en la fiesta de cuarenta mártires de Sebaste (Armenia Menor), en los que el orador habla de las reliquias presentes.

El motivo del uso de repartir las reliquias de los mártires fué totalmente noble. Cuando al comenzar la era de la paz surgieron muchas comunidades nuevas que no poseían ningún sepulcro de mártir, algunas se dirigieron a esta o a aquella comunidad de la que sabían que tenía uno o varios sepulcros de mártires con la súplica de que les regalaran una parte, aunque fuera muy pequeña, de tan gran tesoro. Las comunidades que recibieron esta súplica dieron testimonio de un íntimo amor fraternal al privarse de una parte de su tesoro, cosa que les debió resultar muy difícil. Ahora bien, es evidente que la partición de las reliquias, que para quienes las recibían eran más valiosas que el oro y las piedras preciosas, fué frívolamente aprovechada por algunos hombres sin conciencia para ganar dinero. De hecho nacieron muy pronto el comercio y

la falsificación de reliquias, que duraron siglos, aunque fueron combatidas por las autoridades eclesiásticas y civiles. El culto a las reliquias encerraba también en sí un peligro interno, que se manifestó en las más varias formas de superstición, contra las que tuvieron que intervenir continuamente las autoridades eclesiásticas y los teólogos. La consecuencia de la difusión de las reliquias fué que la fiesta de uno y el mismo mártir se celebrara no ya en uno, sino en diversos lugares, a veces muy alejados entre sí.

Las fiestas de los mártires de las comunidades particulares aumentaron más aún por la circunstancia de que el culto de mártires especialmente famosos se difundió por toda la Iglesia, añadiéndose con ello a las fiestas de los propios mártires las de los "ajenos", de los que no se poseía ninguna reliquia.

Este hecho tenía que llevar a la composición de los índices de fiestas de mártires, que se han llamado martirologios. El más antiguo es el llamado *Martirologio Siríaco,* que fué editado los años 1865-66 de un manuscrito siríaco del 411 y que fué reconocido como traducción de un modelo griego.

Desde la segunda mitad del siglo IV a las fiestas de los mártires se añadieron las fiestas de los santos en sentido estricto, es decir, la conmemoración eclesiástica de varones que vivieron después de la era de los mártires y que, por tanto, no derramaron su sangre por Cristo, pero pusieron de modo muy destacado su vida al servicio de Cristo y se distinguieron por sus virtudes y obras. Esta ampliación del círculo de personas a las que se tributaban honores eclesiásticos se basa en el mismo motivo del que nació el culto a los mártires; estaba, por tanto, tan justificado como éste. La veneración de la Iglesia a tales personas se demuestra por los sermones de Gregorio de Nisa festejando a Gregorio el Taumaturgo, de Gregorio Nacianceno y de Gregorio de Nisa festejando a Basilio Magno, de Juan Crisóstomo festejando a los obispos de Antioquía Filogonio y Eustatio y de Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo festejando a Melecio.

Un rasgo característico del culto a los santos de la Iglesia griega consiste, finalmente, en que consideró a los ángeles y arcángeles y en especial a los santos del Antiguo Testamento, principalmente a los profetas, mucho más que la Iglesia latina. La fiesta del Angel el 8 de noviembre y la del profeta Elías parece que se celebraron ya en el siglo V.

El culto a las imágenes

Sabido es que el culto a las imágenes en la antigua Iglesia griega y en las iglesias posteriores de ella dependientes, la bizantina y las eslavas-ortodoxas de los Balcanes y en Rusia, fué la confirmación más difundida de la piedad popular. Sus comienzos no deben hacerse coincidir con la aparición de las pinturas en las basílicas del siglo IV, pues éstas estaban al servicio de la ornamentación de la casa de Dios y de la instrucción y edificación de sus visitantes. Es digno de observarse que todos los Padres de la Iglesia del siglo IV de quienes hay manifestaciones sobre las imágenes repudian su culto. El primero fué Eusebio de Cesárea, que denegó la súplica de la hermana de Constantino el Grande que le pedía una imagen de Cristo, respondiendo: "No nos es permitido tener tales imágenes, para no llevar a nuestro Dios en imagen como los paganos." El motivo de la negación está aquí claramente expresado. Más detalladas son las manifestaciones de Epifanio de Chipre. Por su carta al obispo Juan de Jerusalén sabemos que en su viaje a Tierra Santa desgarró la cortina de la iglesia de Bethel porque encontró en ella una imagen de Cristo o de un hombre. Justificó esta heroica acción citando la prohibición de imágenes del Decálogo. Con ello conocemos el segundo motivo de la repulsa al culto de las imágenes. De un tratado de Epifanio contra las imágenes y de su carta a Teodosio I sólo se conservan los esquemas que fueron leídos en el sínodo iconoclasta del 754 junto con un texto de su testamento. El sínodo favorable a las imágenes del 787 negó la autenticidad de estos textos, y su juicio ha sido válido hasta hace poco tiempo. Pero el año 1916 se demostró irrebatiblemente su autenticidad. El sínodo de 787 invocó también sin razón un texto mal entendido de Basilio Magno en su escrito sobre el Espíritu Santo. Basilio sólo atribuía a las imágenes una significación práctico-pedagógica, lo mismo que sus amigos Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa. Lo mismo vale de Asterio de Amasea y de Anfiloquio de Iconio. Pero en Juan Crisóstomo se anuncia ya el paso de la valoración pedagógica de las imágenes al culto de ellas.

Las peregrinaciones

Una tercera manifestación de la piedad fueron las peregrinaciones a Palestina y a los sepulcros de mártires famosos.

Es evidente que los lugares del nacimiento, muerte y resurrec-

ción del Señor tenían que atraer la atención pública de todo el imperio romano convertido al cristianismo y despertar en muchos cristianos el deseo de verlos y de pagar en ellos al Salvador el tributo de su agradecimiento. Este fué el motivo psicológico de las peregrinaciones a Tierra Santa, que empezaron ya en vida de la emperatriz Helena y se continuaron después de la conquista de Palestina por los árabes en el siglo VII. Por lo demás, de los siglos IV y V no tenemos ninguna narración de peregrinaciones en griego, y de las posteriores ninguna se puede comparar con la latina de la monja Eteria. A los peregrinos griegos les faltó el impulso psicológico para tales narraciones, proporcionado a los peregrinos occidentales por la magnitud del viaje y la extrañeza del país, de las gentes y de la situación eclesiástica. A pesar de tal falta, no hay duda de que ya en el siglo IV se emprendieron numerosas peregrinaciones desde las más diversas provincias eclesiásticas griegas. Testigo de ello es el obispo Gregorio de Nisa. De él tenemos una larga carta dedicada especialmente a las peregrinaciones a Jerusalén. Por ella sabemos que muchos miembros de su comunidad acostumbraban a peregrinar a Palestina. La mayor parte de la carta está dedicada a censurar las fechorías y abusos ocurridos en estas peregrinaciones, de los que él tuvo evidentemente noticia por los peregrinos que volvían. Constituyen el final de la carta unas explicaciones muy instructivas sobre el valor relativo de las peregrinaciones. El carácter de manifestación de la piedad popular de estas peregrinaciones, consideradas por las autoridades eclesiásticas no sólo como no necesarias para la salvación, sino incluso como peligrosas y perjudiciales, es revelado claramente por esta carta.

Una segunda meta de estas peregrinaciones eran los sepulcros de mártires famosos. Un destacado ejemplo de este tipo, el santuario del gran mártir egipcio Menas, ya ha sido citado más arriba. En segundo santuario nacional de los cristianos de Egipto se convirtió el sepulcro de los mártires Ciro y Juan, en Menuthi, pequeña ciudad en las proximidades de Alejandría, desde que Cirilo trasladó allí sus reliquias. Un tercer santuario muy visitado fué el sepulcro de los mártires Sergio y Baco, en Rusapha, que más tarde fué llamada Sergiópolis por el primero de los dos.

5. Disciplina penitencial y de ayuno

Las dos instituciones que la Iglesia de la era de los mártires había puesto al servicio de la santificación personal de los miembros de la Iglesia y que se referían al aspecto negativo de su formación, es decir, a la lucha contra el pecado, la disciplina cuaresmal y la disciplina penitencial, sufrieron importantes cambios.

Disciplina del ayuno

Mientras que antes habían sido días de medio ayuno el miércoles y el viernes de cada semana, y antes del tiempo pascual sólo se había practicado un ayuno corto, aunque riguroso, el ayuno de cuarenta días antes de la Pascua aparece en la primera mitad del siglo IV como una práctica corriente. Debió existir incluso antes del 325, si la expresión "Tessarakoste" del canon 5 del concilio de Nicea significa el ayuno de cuarenta días, y ése es el caso. El año 1910 empezó a defenderse la idea de que el concilio se refería con ello a los cuarenta días siguientes a la Pascua. Pero contra esa nueva interpretación surgen serios inconvenientes. En el canon 5 ordenaba el concilio que cada año se celebraran dos sínodos en todas las provincias eclesiásticas, el primero de los cuales debía tener lugar "antes de la Tessarakoste" y el segundo en otoño. Para determinar la fecha de celebración del primero se indicaba como motivo: "Para que después de la purificación de toda baja intención sea ofrecido a Dios un don puro." No se entiende sobre todo cómo el concilio pudo usar en el canon 20 la expresión "Pentekoste" para el tiempo que va desde la Pascua hasta Pentecostés y que en el canon 5 usara la expresión "Tessarakoste" para un tiempo que iría desde la Pascua hasta cuarenta días después de ella y que, por tanto, equivalía al anterior menos en los últimos diez días. Incluso los defensores de la nueva interpretación han reconocido que el citar los cuarenta días sólo tiene sentido si con ello se alude a la fiesta de la Ascensión de Cristo. Prescindiendo de que por ningún otro texto se puede demostrar que tal fiesta existiera ya antes del año 325, no se ve cómo se puede relacionar la consecución del fin dicho por el concilio con estos cuarenta días, mientras que la interpretación de la expresión como "antes del ayuno cuaresmal" es muy apropiada, porque el tiempo de ayuno no sólo intentaba la mortificación corporal, sino sobre todo la purificación

de toda baja intención y la liberación del pecado y de las pasiones, y porque el día de Pascua—no el día de la Ascensión—se ofrecía a Dios un don puro después de pasar el tiempo purificador del ayuno. A ello se añade, que según la nueva interpretación los dos sínodos se deberían haber seguido demasiado rápidamente.

El modelo del ayuno de cuarenta días fué evidentemente el ayuno del Señor, atestiguado por los evangelios sinópticos. Ahora bien, como en la Iglesia griega estaba prohibido el ayuno no sólo el domingo, sino también el sábado, sólo se podía ayunar cinco días de la semana. Por tanto, eran necesarias ocho semanas para alcanzar el número de los días de ayuno de Cristo. El ayuno de ocho semanas parece haber sido observado originalmente en todas partes. La peregrina occidental Eteria lo atestigua de Jerusalén por los años 380-390 y a la vez destaca que el número de días de ayuno llegaba a cuarenta y uno porque también se ayunaba el sábado anterior a la Pascua. Con ello no sólo se igualaba el modelo de Cristo, sino que se le sobrepasaba en un día. Ya antes de conocer el escrito de la monja Eteria se sabía que tal ayuno era mantenido en el siglo IV en Antioquía y Chipre. Desde el siglo V sólo duró siete semanas. Pero se quedó sólo cuatro días por debajo del modelo, porque se ayunaba el Sábado Santo, único sábado del año en que se permitía.

Por el canon 45 del sínodo de Laodicea (segunda mitad del siglo IV) sabemos que la celebración eucarística durante el tiempo de ayuno sólo se hacía los sábados y domingos. Su canon 51 prohibía la celebración del día de la muerte de los mártires; sólo se debían conmemorar los sábados y domingos. La última semana, que desde el principio fué llamada "grande y santa semana" (nuestra Semana Santa), se celebraba, según el testimonio de Eteria, con abundantes ceremonias litúrgicas que se atenían de cerca a los hechos de la semana de la Pasión del Señor y alcanzaban su punto culminante la noche del Sábado Santo, cuyas ceremonias constituían el paso hacia la alegría festiva, que irrumpía alrededor de la media noche. Es de suponer que el Sábado Santo se celebrara también de modo semejante fuera de Jerusalén.

De los otros tres tiempos de ayuno de la Iglesia griega sólo el ayuno de una semana, después de Pentecostés, se remonta al siglo IV. Hay testimonios de que en Alejandría y Jerusalén se celebraba la misma semana de Pentecostés y de que en Antioquía se practicaba la semana después de la octava de Pentecostés.

La disciplina penitencial

El cambio en la disciplina penitencial ocurrió en la dirección opuesta. Hasta fines del siglo IV siguió vigente la penitencia pública en todas las provincias eclesiásticas griegas, tal como existía a fines de la era de los mártires. En los cuatro cánones sobre la penitencia del concilio de Nicea (11-14) son citadas tres clases de penitentes, oyentes, yacentes y asistentes; los catecúmenos que pecaran tendrían que permanecer tres años en la clase de los oyentes antes de ser readmitidos como catecúmenos (canon 14). Para los cristianos bautizados que hubieran pecado sin coacción ni peligro de muerte—tal como había sido últimamente el caso bajo la tiranía de Lucinio—determinaba que en caso de conversión sincera tendrían que hacer tres años de penitencia como oyentes, siete como yacentes y dos como asistentes, aunque en realidad eran indignos de tal benevolencia (canon 11). El canon 12 determinaba que los cristianos que en el primer celo habían abandonado el servicio militar, pero después habían vuelto a entrar en él, debían hacer penitencia de tres años entre los oyentes y de diez entre los yacentes. El canon 14, finalmente, prescribía la observación de la antigua ley canónica, según la cual a un cristiano próximo a morir no se le podía negar el último y más necesario viático. Pero si un pecador a quien se le hubiera concedido y hubiera recuperado la comunidad, seguía viviendo, debía ser admitido en la clase de los asistentes. En el canon 2 del sínodo de Laodicea de Siria (mediados del siglo IV) se expresa el principio de que todos los pecadores cristianos sin excepción debían ser readmitidos a la comunidad de la Iglesia al terminar el tiempo de penitencia que se les hubiera impuesto, según la medida de sus pecados, si habían perseverado en la oración penitencial y se habían apartado totalmente del mal.

La mejor información sobre la situación penitencial la tenemos de la provincia eclesiástica de Capadocia, gracias a las llamadas cartas canónicas de Basilio el Magno y de Gregorio de Nisa.

Por la primera carta canónica de Basilio conocemos una clase de penitentes no atestiguada antes de su época, la de los plañideros. Eran los penitentes que no podían entrar en las iglesias, sino que sólo podían estar en sus pórticos para implorar entre lágrimas su intercesión a los visitantes del templo.

De estas cartas, a pesar de su amplitud, no se puede sacar ninguna imagen concreta de la aplicación de la disciplina penitencial pública, por la sencilla razón de que estaban dirigidas a dos obispos,

Anfiloquio de Iconio y Letoio de Melitine (Armenia Menor), que no deseaban más que ser orientados sobre detalles concretos. Las cartas no hablan en especial del oficio del sacerdote penitenciario, ayudante del obispo en la dirección de la penitencia en cada episcopado. Que existía este oficio lo sabemos por el historiador de la Iglesia Sócrates (H. E. 5, 9), que es el primero que lo cita en un contexto muy importante y a la vez nos da noticia de su abolición. Como la confesión pública ante el sacerdote penitenciario de una mujer que había pecado con un diácono produjo un gran escándalo, el obispo Nectario de Constantinopla—dice Sócrates—suprimió el cargo de presbítero penitenciario y concedió a todos los cristianos el derecho de decidir por sí mismos si podían acercarse al altar para recibir la comunión.

Este proceder del obispo de la capital residencial fué imitado según todas las apariencias en todas partes, de forma que en poco tiempo se acabó la práctica de la disciplina penitencial pública. Por varios textos de los sermones de Juan Crisóstomo se deduce claramente que en Antioquía fué reconocida la misma libertad a los cristianos pecadores. Uno de tales textos dice: "Te ruborizas y avergüenzas de confesar tus pecados, pero aún cuando tuvieras que confesarlos y revelarlos ante los hombres la vergüenza no debería retenerte de ello. Es una vergüenza pecar, pero no lo es confesar los pecados... Pero ahora no necesitas proclamar tu confesión ante los hombres. Escudriña tus pecados ante el tribunal de tu propia conciencia. El tribunal va a estar libre de testigos. Sólo Dios va a verte en tu confesión; Dios, que no te insulta por tus pecados, sino que te libra de tus pecados por tu confesión. El tribunal está sin testigos, y tú, el pecador, te juzgas a tí mismo" (*Non esse ad gratiam concionandum,* c. 3).

Aquí se trata evidentemente de pecados graves, pero secretos. La Iglesia no podía dejar sin expiación los pecados graves públicos. Pero parece que ello se hizo excluyendo únicamente de la celebración eucarística.

Esta supresión, a primera vista extraña, de la disciplina penitencial a partir del siglo IV se explica en parte por la circunstancia de que los pecados graves públicos eran a la vez grandes delitos civiles castigados por el código civil del imperio con duras penas. Pero en primera línea fué sin duda motivada por el fuerte sentimiento de libertad e independencia de la personalidad individual, típico del helenismo, y que en la Iglesia griega condujo, desde el momento en que pueblo e Iglesia se identificaron, a la formación

de un subjetivismo religioso que venció a la antigua disciplina penitencial basada en la idea de la comunidad eclesiástica.

6. Estado moral y religioso del clero y del pueblo

Los elementos desfavorables de la nueva situación de la Iglesia griega se hicieron sentir de modo especial en el cumplimiento positivo de la más alta tarea de la vida propuesta a cada uno de sus miembros, la santificación personal. Las noticias de las fuentes no dejan lugar a dudas de que la vida religiosa y moral descendió en conjunto de la altura que tenía en la era de los mártires, y no porque el ideal mismo de la vida religioso-moral descendiera, sino porque el impulso hacia su realización se hizo más remiso. La razón principal de este desagradable fenómeno puede verse en las conversiones masivas y en la rapidez con que ocurrió la cristianización externa del oriente griego. A ello se añadió la desaparición de un motivo religioso-moral de la más grande importancia, la preparación al martirio y la terminación de la fuerte oposición entre la cristiandad y el ambiente pagano; se añadieron, finalmente, las consecuencias de su pasado pagano causadas por la continuación de la vida psicológica anterior en los nuevos convertidos.

Como era de esperar, estamos relativamente mucho mejor informados sobre el estado religioso-moral del clero. Pero las noticias que poseemos sobre el tema no bastan ni con mucho para lograr un conocimiento de algún modo satisfactorio de tal estado. Se refieren en primer término a los miembros del episcopado.

En sus filas vemos figuras muy honradas, varones que pusieron toda su personalidad al servicio de Dios y de su Iglesia. A su cabeza están los obispos, cuyo pensar, querer y obrar podemos valorar hoy todavía a la luz de sus amplios escritos. Sus nombres nos son ya conocidos, pues son los varones que hemos conocido como principales portadores de la vida espiritual y de fe de la Iglesia. Son a la vez las más luminosas figuras de santos que pudo producir el pueblo griego.

Sin duda, hubo entre los obispos de la Iglesia griega otros muchos cuyo nombre sólo conocemos por las listas de las firmas de las actas conciliares o nos son desconocidos, que no sólo desarrollaron una actividad fecunda dentro de sus diócesis, sino que se esforzaron por realizar en su persona el ideal cristiano-religioso de vida.

Pero si nos atenemos a las fuentes—y éste es el primer deber del historiador—hay que conceder que los obispos destacados por la santidad de su vida constituyeron excepciones frente al gran número de poseedores del oficio episcopal. A este juicio obliga el modo en que los obispos arrianos persiguieron durante todo el siglo IV a los partidarios del niceno y sobre todo a Atanasio, pues revela una sensible falta de las intenciones y propiedades con que se desearía ver adornado a todo el episcopado. La misma falta es el supuesto de toda la actuación del concilio cismático de los orientales contra el concilio legítimo de Efeso. Sin esta falta habría sido imposible que un hombre como Dióscuro pudiera, a pesar de su limitación intelectual y de su escaso valor moral, proclamarse jefe del gran patriarcado de Alejandría y aterrorizar a todo un sínodo. Pero es todavía más difícil explicar que en el concilio de Calcedonia fuera depuesto por su actitud herética, por sus violencias y su desobediencia, pero no por sus faltas morales. Por eso no es de admirar que en casi todas las disposiciones, disciplinarias promulgadas por diversos sínodos de esta época aparezcan en el episcopado abusos que se basen en la misma falta. A juzgar por ellas imperaron en él sobre todo dos males: la ambición de poder y la codicia. Sabemos de obispos que se atrevieron a ordenar a gentes de otras diócesis o a conceder órdenes en diócesis ajenas, de otros que se trasladaron de una ciudad pequeña a otra más grande con la intención de expulsar al obispo de allí y adquirir su silla comprando secretamente los votos o por otras intrigas, y hasta de algunos que se apoderaron por propio poder y sin resolución sinodal de sillas episcopales. Que había frecuentes disputas entre los obispos de una provincia o de los obispos con su metropolita, se ve por las disposiciones de los cánones sobre su arreglo. Sabemos que algunos obispos depuestos se trasladaban a la corte imperial para ser repuestos por el poder civil. La codicia llevó también a algunos obispos a impartir órdenes llamadas simoníacas, a exigir tributos o a usar en provecho propio o de sus parientes los bienes de la Iglesia.

No hay información suficiente para contestar a la pregunta de en qué medida cumplió el deber de la santificación personal el clero restante, desde los presbíteros al último servidor de la Iglesia. Las disposiciones disciplinarias de los cánones sólo nos informan sobre los abusos que había en el clero. La ambición de poder y la codicia se hicieron sentir también en su reino en proporción más pequeña. Ya el concilio de Nicea tuvo que reprender la petulancia de los diáconos frente a los presbíteros (canon 17). Peor todavía fué que

hubo presbíteros que opusieron un altar propio al del obispo o que trataron de esquivar la condenación de su obispo haciéndose admitir por otro obispo. Lo mismo que a los obispos, hubo que prohibir a los demás miembros del clero cobrar tributos. El concilio de Calcedonia tuvo que prohibir también a los clérigos atentar contra la fortuna personal de su obispo al morir éste. Un claro argumento de la continuación de tradiciones paganas hay en la disposición del canon 36 de Laodicea, de que los clérigos no debían ser ni magos, ni adivinos, ni matemáticos (es decir, autores de horóscopos), ni astrólogos, ni podían llevar filacterias, es decir, amuletos. Mucho más difícil es todavía comprobar la realidad del estado religioso-moral del pueblo. No puede haber duda de que la cristianización del ámbito demográfico y lingüístico griego debió de acarrear tras de sí una importante elevación de la situación religioso-moral total de la población como consecuencia psicológica inevitable de la religión cristiana misma con su nueva fe en Dios y su impulso inmanente hacia la conducta moral. Pero no poseemos descripciones directas ni del trabajo pastoral del clero ni de la vida religioso-moral de las comunidades en su transcurso moral.

Los documentos principales de la actividad pastoral del clero, prescindiendo de los obispos, son los numerosos sermones que se han conservado de esta época y que no son, sin embargo, más que una pequeña parte de los que en realidad se pronunciaron. Nos dan a conocer las advertencias religioso-morales que se dirigían a las comunidades y las exigencias que se les hacían; pero no nos dice en qué medida seguían las advertencias y cumplían la exigencias porque su finalidad no era alabar a las comunidades. Por lo demás, entre ellos hay también sermones laudatorios; pero no están dedicados a los vivos, sino a los muertos, a los grandes héroes de la fe del glorioso pasado, a los mártires, que continuamente son propuestos a los vivos como modelos.

Más unilaterales son todavía las conclusiones sobre el estado religioso-moral del pueblo que se puedan sacar de las ordenaciones disciplinares de los sínodos. Cuando, por ejemplo, el canon 2 del sínodo de Antioquía del año 341 excluyó a los cristianos de participar en la oración hasta que hubieran cumplido la penitencia, aunque podían ir a la iglesia y oír la Sagrada Escritura, y los prohibió recibir la comunión, pudo tratarse de una pequeña minoría; pues el canon añade que no sería permitido hacer vida común con los excomulgados. Si se hubiera tratado de la mayoría o de una minoría elevada, no se habría podido evitar la comunidad con ellos.

Lo mismo vale de los cánones del sínodo de Gangra (a mediados del siglo IV o en la segunda mitad de él), que están dirigidos contra gentes que, despreciando el templo común, hacían reuniones particulares sin sacerdotes o practicaban "la secreta idolatría" de una especie de misa a los ángeles.

Por algunas de estas ordenaciones sinodales sabemos también los peligros que les nacieron a los cristianos de su convivencia con paganos, judíos y herejes. De ahí las prohibiciones de participar en las celebraciones de las fiestas paganas y judías, y de los matrimonios mixtos entre católicos y herejes. Otros cánones se dirigen contra el libertinaje de las bodas y contra el baño común de hombres y mujeres. Una última serie de ordenaciones impugna las excrecencias de la falsa ascética, que se manifestaba en el desprecio del matrimonio y apartamiento de la vida conyugal, y conducía a que las mujeres abandonaran a sus maridos, a que los padres no se preocuparan de sus hijos y a que los hijos no se preocuparan de sus padres. Habla también de mujeres que se dejaron seducir, cortar el cabello y vestir trajes de hombre.

Tanto los sermones como las ordenaciones sinodales demuestran que las autoridades eclesiásticas fueron conscientes de los abusos del clero y del pueblo y se preocuparon honradamente de su corrección. Sin embargo, la existencia de estos abusos obliga a comprobar que la época de las grandes aportaciones de la Iglesia griega en el dominio de la vida espiritual y de fe no puede ser considerada también como una época de florecimiento de la vida religioso-moral. Pero quien quiera juzgar imparcialmente no puede atenerse única y exclusivamente a la medida del ideal de la vida cristiana al considerar esta situación. Si se la compara con la situación moral que imperaba en los más amplios círculos de la población griega antes de hacerse cristiana no se puede negar que significó un esencial progreso por encima de su pasado pagano. El mayor mérito de este progreso lo hizo una nueva creación cristiana que merece una consideración aparte, el monacato griego.

CAPITULO VII

La cristianización de la vida social. Relaciones de Estado e Iglesia

Ya durante la era de los mártires se había mostrado el joven cristianismo como una fuerza social de renovación que no tuvo jamás, ni pretendió siquiera, ninguno de los cultos paganos. Desde la hora de su liberación pudo desarrollar sus fuerzas salvadoras en una medida mucho mayor. Se manifestó sobre todo en la elevación de la actividad caritativa de las comunidades ciudadanas cristianas, aumentadas y engrosadas, organizadas por sus obispos, cuidadas por su clero y financiadas por sus miembros acomodados. Junto a las grandes basílicas se elevaron por todas partes nuevos edificios al servicio de los enfermos, pobres, viudas, huérfanos, expósitos y miembros de otras comunidades que necesitaban ayuda. Entre los obispos que fueron modelos en esto destaca especialmente Basilio Magno, por haber fundado el hospital que tuvo su nombre (Basilias).

Esta asistencia social no era estatal, sino eclesiástica, pues la iniciativa no partía de las autoridades estatales, sino de hombres de la Iglesia, y no estaba tampoco en manos de funcionarios estatales que cuidaran de los pobres, sino en manos de los órganos eclesiásticos, que trabajaban gratuitamente. Tampoco era ni socialista ni nacionalista en el actual sentido de la palabra, sino religiosa; pues los hombres y mujeres que la ejercían veían en las personas a

quienes prestaban sus cuidados a los miembros dolientes del cuerpo místico de Cristo y no a los desheredados de la sociedad romana o a las víctimas del destino. El motivo decisivo para ellos era el cumplimiento del precepto del amor al prójimo, que Cristo había unido indisolublemente con el precepto del amor a Dios.

Sin embargo, la diferencia entre el antes y el ahora se manifestó notablemente por el hecho de que toda la vida pública, que durante la era de las persecuciones no había sido afectada por el cristianismo, fué entonces incluída en su esfera de influencia a consecuencia de la conversión de los portadores del poder estatal. La transformación de la situación jurídica del Estado romano en el sentido de las exigencias del cristianismo comenzó ya bajo Constantino el Grande, que promulgó una serie de leyes y ordenaciones en que aparece claramente la influencia del cristianismo. La cristianización de la vida pública se continuó a ritmos diversos bajo sus sucesores, exceptuando la corta reacción pagana llevada a cabo por Juliano el Apóstata, y alcanzó su punto culminante bajo Teodosio II.

Pero si se considera más de cerca la situación, se ve que tal cristianización fué obra de los emperadores cristianos, y no sólo en el sentido evidente de que ellos la hicieron, sino en un sentido más propio de lo que se suele suponer. Realizaron esta obra no en nombre o por encargo de las autoridades eclesiásticas griegas, sino con sus propios medios y bajo su propia responsabilidad. Los superiores eclesiásticos consideraban toda la vida pública, política y social, en una palabra, todo el mundo profano, como dominio de la autoridad estatal, de emperador y de sus órganos. Estaban tan presos en esta idea, cuyo origen y carácter pagano no es necesario demostrar, que no llegaron siquiera a pensar que tenían derecho a exigir al emperador la cristianización de la vida pública. No nos dejemos engañar por el hecho de que la independencia del emperador en el dominio de la vida pública y estatal nunca se expresó en forma crasa en la literatura cristiana de la época floreciente de la Iglesia griega. Era justamente evidente, y las cosas evidentes no suelen decirse.

Esta concepción era lo mismo que renunciar por parte de la autoridad eclesiástica a una influencia propia enérgica y orientada sobre la vida pública en el sentido de las exigencias ético-religiosas del cristianismo. Esta renuncia es una de las características de la Iglesia griega, a diferencia de la latina. Se mantuvo en la época siguiente hasta la caída del imperio oriental. Caracterizó también

a las iglesias de los pueblos eslavos que se convirtieron al cristianismo, y arroja una clara luz sobre su historia, especialmente sobre la de la más grande de ellas, la Iglesia ortodoxa de Rusia; ello explica en gran parte su actual destino.

Desde ahí se entienden ahora las relaciones entre el Estado y la Iglesia, fijadas en el imperio oriental desde la primera hora de la liberación del cristianismo. No se podía hablar de una sobreordenación de la Iglesia al Estado. Tampoco llegó a cuajar entre ambas magnitudes la relación de igualdad. En realidad se orientaron necesariamente en el sentido de las relaciones de subordinación de la Iglesia al Estado. Después de lo que hemos dicho sobre el papel de los emperadores en las polémicas dogmáticas, está demás aducir pruebas de ello, pues ya las hemos visto.

Los obispos, además de abandonar la vida profana al emperador, le reconocieron también el derecho de intervenir decisivamente en los asuntos eclesiásticos. En ello hay otra diferencia característica entre las Iglesias griega y latina, diferencia manifestada por vez primera en el concilio de Calcedonia. En la introducción del decreto dogmático decidido en la sesión 5, después de exponer las múltiples herejías cuya condenación se había hecho necesaria, está la siguiente frase: "Por eso Dios en su providencia por el género humano ha despertado el celo de este piadoso y ortodoxo emperador y (por él) ha convocado a los superiores del presbiterado para alejar de las ovejas de Cristo toda peste de mentira." En un segundo documento, que se encuentra entre los últimos del concilio, con el título *Alocución al emperador Marciano,* se dice, en cambio: "Dios ha dado al sínodo un luchador contra todo error en la persona del obispo romano, que, lo mismo que el fogoso Pedro, quiere llevar a todos hacia Dios." Si se piensa que este escrito sólo se ocupa de la carta dogmática del papa León a Flaviano y pretende demostrar que no está en contradicción con los cánones, no puede caber duda de que fué redactado por los representantes del papa con el fin de hacer valer el punto de vista de la Iglesia latina. Con ocasión de la proclamación solemne del decreto dogmático en la sesión 6 el emperador Marciano tuvo el tacto de invocar el escrito del papa León como testigo de lo que la predicación apostólica y la decisión de los padres de Nicea habían transmitido a la posteridad, y dar gracias a Cristo por haber restaurado la unidad en la religión. Con ello la oposición "aquí el emperador, allá el papa" se hizo por vez primera inofensiva. Pero la época posterior demostró que perduraba y mantenía una fuerza de separación cada vez mayor.

CAPITULO VIII

El monacato griego y sus características

Es una gran gloria de la Iglesia griega el hecho de que en ella nacieran los primeros monasterios de hombres y de mujeres, con los que la forma de vida cristiana que llamamos religiosa adquirió su forma definitiva. Sobre el nacimiento y primera difusión del monacato griego estamos bastante informados, sobre todo por biografías más o menos extensas dedicadas a los primeros fundadores de monasterios por sus discípulos, por dos informes especiales sobre los monjes de Egipto—la llamada *Historia Lausiaca* del obispo Paladio de Helenópolis (titulado así por el funcionario estatal Lausos, a quien está dedicada la narración), y una anónima *Historia de los monjes de Egipto,* que se conserva en griego, y una traducción latina de Rufino—, por noticias de las historias de la Iglesia de Sócrates y Sozomeno y, finalmente, por las partes más antiguas de las "vidas y sentencias de los Padres" que fueron compuestas más tarde.

1. Su nacimiento

La iniciativa que condujo del eremitismo al monacato o cenobio (de la expresión griega: vida común), no partió de un griego, sino de un copto convertido de nombre Pacomio, que, como sus prede-

cesores y compatriotas Paulo de Tebas y Antonio, había hecho primero vida de eremita. La circunstancia de que fuera soldado antes de convertirse no debió quedar sin consecuencias en su decisión de reunir a los ermitaños solitarios o dispersos en pequeños grupos dentro de un espacio común, separado del mundo exterior por un alto muro y protegido a la vez contra los ataques enemigos, y obligarlos mediante una regla a hacer vida común. Llevó a cabo esta decisión hacia el año 320, fundando el primer monasterio de hombres en Tabennisi de la Tebaida. Poco después creó el primer monasterio de mujeres, a cuya cabeza puso a su hermana. Su iniciativa tuvo éxito. Pudo añadir a sus dos primeras fundaciones otras varias hasta su muerte, ocurrida el año 346. Las biografías coptas que le fueron dedicadas fueron editadas por L. Th. Lefort; las griegas han sido últimamente publicadas por el bolandista Fr. Halkin.

No se ha conservado el texto original de la regla que Pacomio dió a sus monasterios. Del texto original copto sólo se han encontrado hasta ahora fragmentos. En griego hay varios textos, las llamadas reglas del ángel, es decir, una corta colección de sentencias que un ángel dió a Pacomio en una tabla de bronce; pero que ha sido considerada sin razón como la redacción más antigua de la regla, y dos esquemas de redacciones más amplias. De los tres textos etíopes el tercero es un código penal que no tiene paralelo en los demás textos. Los textos latinos traducidos por Jerónimo son los más importantes. Por ellos podemos conocer la redacción de la regla de antes del año 404, que fué cuando Jerónimo tradujo los textos griegos que le habían sido enviados desde Alejandría con el ruego de hacerlos accesibles a los monjes que no entendieran ni copto ni griego. Eran cuatro partes que en Jerónimo llevan los títulos siguientes: instrucciones, instrucciones e instituciones, instrucciones y disposiciones penales, instrucciones y leyes de Pacomio. Se las ha reunido con el título "regla de Pacomio". Abarcaba en conjunto ciento noventa y dos disposiciones, la mayoría muy cortas, sobre la vida total de los habitantes de los monasterios fundados por Pacomio hasta los más pequeños detalles, pero sin orden sistemático y con algunas repeticiones. Muchas se refieren al trabajo manual de los monjes (agricultura y artesanía), concebido como culto.

Sólo se ordenan dos oraciones en común, la de la mañana y la de la noche. No hay disposiciones más concretas sobre el culto litúrgico. Digna de observación es la disposición de que todos los

monjes deben saber leer y escribir. Quien no sepa debe ser instruído. El mínimo exigido es la comprensión del Nuevo Testamento y del libro de los Salmos.

A estas cuatro piezas se añadían once cartas de Pacomio y dos producciones literarias de sus sucesores Horsiesi y Teodoro. Originalmente había tres cartas de Teodoro († 368), de las que sólo existe ya una. La *Instrucción sobre la vida de los monjes,* de Horsiesi, que desde el 346 hasta el 350 dirigió toda la asociación de monasterios antes que Teodoro y que volvió a dirigirla después de la muerte de éste (se desconoce cuándo murió Horsiesi), desarrolla un alto ideal de vida religioso-moral y nos da una visión del espíritu de la creación de Pacomio más profunda que su regla.

2. Su primera difusión

De la primera difusión del monacato no podemos lograr más que una imagen incompleta a consecuencia de las conocidas devastaciones con que fué castigado su escenario desde el siglo VII. Las investigaciones arqueológicas en Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor, de las que ya hemos hablado antes, dan continuamente noticias acerca de ruinas de monasterios, de los que a veces ni el mismo nombre original ha podido ser comprobado.

La iniciativa de Pacomio nació en gran medida de una necesidad de su tiempo. El cenobio por él fundado se difundió sin su intervención primero en Egipto, a lo largo del Nilo, hasta las montañas de Nitria, el desierto de Escitia, el delta del Nilo y hasta la gran ciudad episcopal de Alejandría. Pero no desplazó al eremitismo en sus diversos grados, fenómeno que se repite en todas las demás provincias de la Iglesia griega. Los monjes egipcios fueron desde el principio coptos en su mayoría, pero tampoco faltó el elemento nacional griego en los monasterios más meridionales y crecía a medida que los monasterios se iban acercando a Alejandría.

La asociación de ermitaños de los montes de Nitria estuvo primero bajo la dirección de Ammonio († hacia el 356). Entre los ermitaños del desierto de Escitia destacaron dos, Macario el Egipcio y Macario el Alejandrino. El primero († hacia el 390) fué tenido hasta hace poco por autor de una colección de 57 "homilías espirituales" que han sido valoradas como "reflejo de una personalidad respetable y de gran corazón", "de un espíritu original de gran seriedad ascética y aliento místico". Pero muchos eruditos han

dado razones tan fuertes contra la unidad de la colección, que se ha convertido en muy problemático que Macario fuera su autor. Sin embargo, falta una investigación concluyente. Discípulo de Macario fué Evagrio Póntico (es decir, nacido en Ponto), que, pasando por Constantinopla, llegó hasta el bajo Egipto y, como ermitaño, hizo manuscritos para mantenerse y además desarrolló una fecunda bibliografía de contenido ascético († 399). A consecuencia de su condenación como origenista por el quinto concilio ecuménico se perdieron sus escritos en el texto griego original, pero se han conservado en parte en una traducción siríaca. En él aparece por vez primera la teoría de los ocho vicios que precedió a la doctrina de los siete pecados capitales.

Una figura imponente es el abad Sinutio, que dirigió nada menos que ochenta y tres años (383-466) el llamado monasterio blanco en Atripa de la Tebaida. Según los datos de su discípulo y sucesor Besa, el número de sus monjes llegó a 2.200. Dirigió también un monasterio femenino con mil ochocientas religiosas. Estos dos monasterios eran ya totalmente coptos. Parece que Sinutio no supo griego. Compuso sus escritos, sermones, cartas y visiones en copto. Pero parte de lo que se ha transmitido con su nombre pertenece a tiempos posteriores.

Isidoro, abad griego de un monasterio junto a Pelusio, en los límites orientales del bajo Egipto, no puede ser pasado por alto, porque constituye una excepción que a la vez manifiesta la superioridad del elemento griego sobre el copto. Su colección de cartas, que abarca nada menos que dos mil ejemplares, lo muestra como un varón que no se contentó con la dirección de su convento ni se interesó únicamente en temas ascéticos y teológicos, sino que participó desde dentro en todos los grandes hechos y cuestiones de su tiempo en el mundo profano y en la Iglesia. Con ello se sitúa al lado de los mejores teólogos de la primera mitad del siglo v († hacia el 435).

Desde Egipto el monacato se difundió primero por la península del Sinaí. La peregrina latina Eteria habla repetidamente en la narración de su viaje al Sinaí, cuyo comienzo falta, de monasterios o colonias de ermitaños y de monjes que la acompañaban de una estación a otra y la mostraban con gran amabilidad todas las cosas dignas de ser vistas. Por el informe del monje egipcio Ammonio de hacia fines del siglo IV sabemos que la vida de los anacoretas y monjes sinaíticos era muy insegura. Hacia el año 373 muchos de ellos fueron víctimas de una incursión de sarracenos y blemios. Otra

incursión parecida ocurrió en la primera mitad del siglo IV, según las indicaciones de un informe de Nilo de Ancira. No se puede comprobar con seguridad de qué nacionalidad eran los monjes del Sinaí.

En Palestina, en el valle del Jordán y en la región oriental del Jordán el monacato encontró gran difusión ya en el transcurso del siglo IV. Característico de Palestina fué la yuxtaposición de monasterios propiamente dichos y de colonias de eremitas, más tarde llamadas "lauros", es decir, colonias de eremitas bajo la dirección común de un abad. Sus habitantes parecen haber sido exclusivamente griegos. Eso nos dicen los nombres de los primeros superiores de estas colonias: Cariton († 350?), Hilarión († 371), Epifanio, posteriormente obispo de Salamis; Eutimio († 473). Las colonias anacoretas estuvieron al principio en primer plano. Cariton llegó de Asia Menor y fundó lauros en Faran, Duca y Suca. Hilarión, a quien Jerónimo dedicó una biografía históricamente fidedigna, fué el principal representante de esta forma de vida en Palestina meridional (Betelia, Gerasa, etc.). Más tarde se dirigió a Chipre. Pero su cadáver fué devuelto a Palestina por su discípulo Hesiquio. Epifanio es el primero del que se sabe seguro que fundó un monasterio según la muestra de Pacomio.

También en Siria predominaban las colonias de anacoretas, sobre todo en la campiña de Antioquía y en los desiertos de Calcis. Paladio trata también, junto a los monjes egipcios, una serie de ascetas orientales. Las biografías de 28 ascetas varones y tres mujeres en el escrito de Teodoreto de Ciro, compuesto hacia el 440, ya han sido citadas más arriba. Por sus nombres se ve que en parte eran griegos y en parte sirios. Característicos de Siria fueron los llamados estilitas, a cuyo primer representante, Simeón el Viejo, conoció Teodoreto personalmente. Como dice su sobrenombre—"el santo de la columna"—, este anacoreta hizo construir una columna para librarse de la molestia de los muchos visitantes, y encima de ella, sobre una plataforma, se construyó una morada estrechísima. Tuvo incluso que elevarla dos veces para conseguir su fin. En ella permaneció treinta años sin abandonarla († 459). Este raro modo de vida que expresó de la forma más extraña la voluntad de huir del mundo encontró algunos imitadores en la época siguiente.

La preponderancia del eremitismo condujo muy pronto a degeneraciones formales, nacidas de que los anacoretas vivían en común de dos en dos o de tres en tres, sin regla alguna (los llamados sarabaitas), y viajaban errantes de una a otra parte y se hacían man-

tener como huéspedes (los llamados giróvagos), o llegaban al extremo de vagar por los campos alimentándose de yerbas (llamados los que pastaban o pabulatores).

Asia Menor no estuvo muy por detrás de las demás provincias de la Iglesia griega. El historiador de la Iglesia Sozomeno refiere al obispo Eustatio de Sebaste († hacia el 380) como fundador del monacato en Paflagonia, Ponto y Armenia Menor. De él recibió Basilio Magno la primera incitación a valorar la nueva forma de vida. Pero estaba reservado a Basilio el ser el segundo legislador del monacato griego en el estricto sentido de la palabra, y su legislación quedó como regla en el futuro. Se convirtió en tal por sus dos reglas monacales, una larga y otra abreviada, la segunda de las cuales es posterior. Ambas están redactadas en forma de preguntas y respuestas. En ambas se insiste sobre las tareas éticorreligiosas de los monjes. La abreviada es más detallista que la larga. Las disposiciones penales para monjes y monjas y las ordenaciones ascéticas que están al final de la regla abreviada proceden de tiempos posteriores.

Como en Egipto, también en Asia Menor se desarrolló una literatura ascética, cuyos autores fueron monjes. A la primera mitad del siglo V corresponden Nilo y Marcos. De Nilo († después del 431), a quien más tarde se llamó el "sinaíta", la investigación ha demostrado que fué superior de un monasterio junto a Ancira. Es un paralelo del antes citado Isidoro de Pelusio. Como éste, dejó una colección de cartas de 1.061 ejemplares—entre los cuales hay, por lo demás, algunos inauténticos—, que no llegan a las cartas de Isidoro ni en estilo ni en contenido. Pero compuso además una serie de escritos ascéticos con los que se puso al servicio del mundo monacal. Exponen un alto ideal de la vida virtuosa cristiana. Varios de estos escritos se han perdido. Marcos el Eremita († después del 430) no sólo fué contemporáneo de Nilo, sino que vivió muy cerca de él como superior de una comunidad de monjes. Los nueve tratados ascéticos conservados tienen la misma finalidad que los de Nilo.

Hipacio († 446), abad de un monasterio en las proximidades de Calcedonia, es conocido por una biografía, considerada como obra de un discípulo de nombre Calínico y contada entre las mejores producciones de la hagiografía. Pero en los últimos años ha sido muy discutido su valor de fuente histórica.

En Constantinopla entró el monacato poco después de haber sido constituída en nueva ciudad residencial. Cuando Constantino el

Grande murió el año 337, había ya en la ciudad y en las cercanías quince monasterios. El ejemplo dado por Constantino y por la emperatriz Helena fué imitado por altos empleados de la corte y del Estado. El dominio de los arrianos en Constantinopla causó un retroceso; los monjes católicos se vieron obligados muchas veces a emigrar. Cuando Teodosio I subió al gobierno hubo de nuevo celosos fundadores y fundadoras de monasterios. El mismo celo mostraron Teodosio II y su hermana Pulqueria, que continuó esta actividad como emperatriz, junto con su marido, Marciano. Las más importantes de estas fundaciones fueron en la época siguiente el monasterio de Dalmato y el llamado de los Acoimetas, es decir, los sin sueño. Recibieron este nombre porque, divididos en grupos consecutivos, pasaban toda la noche en oración ininterrumpida.

3. Sus características

La primera difusión del monacato ocurrió sin que interviniera autoritariamente el episcopado griego. Por vez primera se ocupó de los monasterios el concilio de Calcedonia (451), y promulgó una serie de disposiciones que permiten concluir que habían nacido inconvenientes que exigían su superación por la autoridad eclesiástica; las disposiciones no representan, por tanto, una legislación sistemática para los monasterios. La primera decía que en lo futuro no podría ser fundado ningún monasterio sin el consentimiento del obispo competente, y que los monasterios consagrados a Dios con consentimiento de los obispos deberían mantener siempre esa propiedad y conservar sus bienes, y no podrían ser transformados en albergues profanos. Las demás se referían a los monasterios existentes. Estuvieran en las ciudades o en el campo, todos tenían que someterse a los obispos de las ciudades, y éstos estaban obligados a una cuidadosa vigilancia sobre ellos. Respecto a la admisión en los monasterios, sólo se determinaba que los esclavos no podían ser admitidos contra la voluntad de sus señores. Las disposiciones más importantes se referían a la vida que deberían hacer los monjes. El concilio prohibió a los monjes entrar en el servicio militar, aceptar un oficio mundano y contraer matrimonio posteriormente. No deberían mezclarse ni en los asuntos eclesiásticos ni en los profanos, ni deberían abandonar sus monasterios, a no ser que el obispo de la ciudad los llamara en caso de

necesidad. Deberían hacer vida contemplativa y dedicarse exclusivamente al ayuno y a la oración.

Con estas disposiciones se fundamentaron las características del monacato griego frente al latino. Los monasterios griegos se quedaron en lo esencial en asociaciones de laicos con un laico a la cabeza. Pacomio fué quien más lejos llegó en esta cuestión al excluir por principio de su monasterio a los clérigos y llamar a sacerdotes de fuera para el culto. Los demás fundadores de monasterios aceptaron clérigos en sus comunidades, pero sólo según la medida de las necesidades del culto y sin reconocerles ningún privilegio.

La segunda característica del monacato griego fué consecuencia lógica de la primera: la consciente e intencionada limitación de las tareas de los habitantes de los monasterios a su santificación personal, excluyendo la actividad pastoral fuera de sus muros. A esta exigencia del concilio de Calcedonia habían correspondido desde el principio los fundadores de monasterios. Desde este punto de vista, el monacato griego puede ser caracterizado como la realización pura de la huída del mundo. La influencia que tuvieron en el mundo exterior algunos anacoretas y abades particulares no es argumento en contra. Es más bien una excepción que confirma la regla. Esta actividad no nacía de su propia iniciativa, era exigida desde fuera y obligada en cierto modo contra su voluntad.

Esta huída del mundo da su sello característico a la literatura ascética que se desarrolló en los monasterios coptos y griegos. Los escritos ascéticos se dirigen exclusivamente a los monjes y tienen como meta expresa su santificación personal. Por eso constituye su objeto principal la doctrina de las virtudes que debían intentar y de los vicios que debían combatir.

Esta segunda característica acarreó tras de sí la tercera: la persistencia en los fundamentos creados por Basilio el Magno y la ausencia de la evolución interior, que iba a ser tan fecunda en el monacato latino. Como la santificación personal era la verdadera tarea de los monjes griegos y las exigencias de ella son de tipo supratemporal, al monacato griego le faltaron las ocasiones y motivos de nuevas formaciones de órdenes, que resultan de la historia temporal. La Iglesia griega sólo tiene hasta el momento una orden, la orden de San Basilio. Esa característica pasó también al monacato de las iglesias ortodoxoeslavas dependientes de la Iglesia bizantina. También ellas poseyeron desde su fundación y poseen hasta la actualidad un solo tipo de monasterios, los basilianos.

necesidad. Deberían llevar vida contemplativa y dedicarse única-mente al ayuno y a la oración.

Con estas disposiciones se fundamentaron las características del monacato griego frente al latino. Los monasterios griegos rehusaron en lo esencial las ocupaciones de fieles con su inicio a la externa. Pacomio fué quien más lejos llegó en esta cuestión al no admitir por principio en su monasterio a los clérigos, y llamar a sacerdotes de fuera para el culto. Los demás fundadores de monasterios aceptaron clérigos en sus comunidades, pero sólo según la medida de las necesidades del culto, y sin reconocerles ningún privilegio.

La segunda característica del monacato griego fué consecuencia lógica de la primera. Fué necesario, a consecuencia de ella, limitar las tareas de los habitantes de los monasterios a su santificación personal, excluyendo la actividad pastoral fuera de sus muros. A esta exigencia del concilio de Calcedonia había correspondido desde el principio los fundadores de monasterios. Desde este punto de vista, el monacato griego puede ser caracterizado como la realización pura de la huída del mundo. La influencia que tuvieron en el mundo exterior algunos anacoretas y monjes particulares no es argumento en contra. Es más bien una excepción que confirma la regla. Esta actividad no nacía de su propia iniciativa, era exigida desde fuera y obligada en cierto modo contra su voluntad.

Esta huída del mundo dió su sello característico a la literatura ascética que se desarrolló en los monasterios coptos y griegos. Los escritos ascéticos se dirigen exclusivamente a los monjes y tienen como meta expresa su santificación personal. Por eso constituye su objeto principal la doctrina de las virtudes que deben imitar y de los vicios que deben combatir.

Esta segunda característica acarreó tras de sí la tercera: la persistencia en los fundamentos creados por Basilio el Magno y la ausencia de la evolución interior, que iba a ser tan fecunda en el monacato latino. Como la santificación personal era la verdadera tarea de los monjes griegos y las exigencias de ella son de tipo supratemporal, al monacato griego le faltaron las ocasiones y motivos de nuevas formaciones de órdenes, que resultan de la historia temporal. La Iglesia griega sólo tiene hasta el momento una orden: la orden de San Basilio. Esta característica pasó también al monacato de las iglesias ortodoxas dependientes de la Iglesia griega antigua. También ellas poseyeron desde su fundación y poseen hasta la actualidad un solo tipo de monasterios, los basilianos.

SECCION SEGUNDA

La época de florecimiento de la Iglesia latina

Es evidente que la gran acción de Constantino tuvo que tener para la Iglesia latina el mismo efecto favorable que para la griega. Pero la época de florecimiento de la Iglesia latina tiene caracteres totalmente distintos y forma del todo diversa que la correspondiente época griega.

En la cuestión de hasta qué punto había progresado la difusión del cristianismo en Occidente dentro de los límites del imperio romano cuando Constantino el Grande ocupó el lugar de su padre el año 306, no se puede pasar por alto que las noticias que poseemos son casuales. Usando correctamente las leyes de la crítica histórica no se puede afirmar, por tanto, que fuera de Roma y de las ciudades de Italia, Africa, Galias, Bretaña y España en que se atestigua la existencia de comunidades cristianas durante la era de los mártires, no existió ninguna más; sólo se puede decir que no podemos demostrar su existencia. Pero no cabe la menor duda de que la amplitud de la Iglesia latina fué menor que la de la griega. Entre las provincias latinas del imperio romano no había ninguna, exceptuando tal vez la de Africa proconsular, en la que a fines de la era de los mártires los cristianos constituyeron más o menos la mitad de la población, pero había un gran número de

ellas en que el cristianismo era muy escaso o apenas estaba representado: la parte oriental de la Italia nórdica, el centro y norte de las Galias y la mayor parte de España y Bretaña.

El proceso de cristianización de la parte occidental del imperio romano pudo empezar inmediatamente después del edicto de Milán (313); pero se realizó más despacio que en la parte oriental y no alcanzó el grado de intensidad que en ésta. En Roma se afirmó el paganismo todavía durante todo el siglo IV en los círculos del Senado. Por lo demás, las ciudades habían sido ganadas para el cristianismo a fines del siglo V. Pero en el campo el paganismo existía todavía a fines del siglo VI y a comienzos del VII. Cuando San Benito llegó el año 529 a Montecasino de Campania, encontró todavía un templo de Júpiter en su cumbre. De Gregorio Magno († 604) sabemos que tuvo que trabajar todavía por la conversión de los paganos de las islas de Córcega y Cerdeña.

Este fenómeno se explica por dos razones, una interna y otra externa. La interna consistió en que los cultos nacionales paganos eran en Occidente más capaces de resistencia que en el oriente griego, en el que habían perdido ya su fuerza antes de nacer el cristianismo debido al helenismo y al sincretismo religioso. La razón externa fué la situación política y social de Occidente. La inmigración germánica o invasión de los bárbaros, que entró en su estadio crítico en la segunda mitad del siglo IV, es decir, apenas una generación después del comienzo de la era de la paz, acarreó tal confusión en Occidente que la cristianización de la antigua población no pudo ser hecha sistemáticamente ni por las autoridades estatales ni por las eclesiásticas.

Pero esta desfavorable situación política y social de Occidente no sólo impidió la plena cristianización del imperio romano occidental, sino que tuvo como consecuencia que la Iglesia latina no pudiera alcanzar después de la liberación de Constantino la altura y plenitud de vida que hemos visto en la griega. Por tanto, sólo en un sentido condicional y limitado se puede hablar de un florecimiento simultáneo de la Iglesia latina.

Si consideramos la participación de la Iglesia latina con toda su concreta realidad en el florecimiento cristiano antiguo, pronto observaremos que está de acuerdo con las disposiciones naturales que caracterizan a la latinidad frente al helenismo. Aparece, por tanto, determinada por el carácter jurídico-autoritario, conservador y práctico del genio romano, a diferencia del carácter libre, progresivo y especulativo del genio griego. El proceso de dife-

renciación fundado por la simultánea introducción del cristianismo en el occidente oriental y latino y que se había revelado ya en el siglo III con máxima claridad en la teología de los alejandrinos y de los africanos, afectó ahora a toda la vida eclesiástica de los dos grandes pueblos convertidos y dió a la Iglesia latina en sus formas reales y en sus modos de obrar una estructura distinta de la griega, a pesar de la coincidencia de ambas iglesias en la esencia del cristianismo mismo. Visto más de cerca, se observa que incluso dentro de la Iglesia latina ocurrió una diferenciación, cuyas portadoras fueron la Iglesia romana y la africana. Del mismo modo que en la era de las persecuciones esas dos iglesias habían estado en el primer plano del acontecer eclesiástico en Occidente, también en la era de la paz sobrepujaron a las demás comunidades eclesiásticas latinas. Pero las principales contribuciones de la Iglesia romana pertenecen al dominio de la constitución y disciplina de la Iglesia y están en su mantenimiento autoritario-conservador de la doctrina dogmática apostólica; a la Iglesia africana correspondió, en cambio, el cuidado especial de la vida práctico-religiosa y el trabajo principal en la fundamentación del dogma de la redención.

CAPITULO I

La Iglesia romana. Su patriarcado y su primado

1. El patriarcado romano

El hecho de que todas las iglesias de Occidente estaban bajo la autoridad del obispo de Roma a comienzos de la era de la paz es atestiguado por el primer concilio ecuménico de Nicea (325). Por lo demás, el concilio habla del patriarcado romano como paralelo de la diócesis eclesiástica de Alejandría, sin definir más en concreto su extensión. Por el contexto en el que habla de los privilegios del obispo romano en el canon 6 resulta seguro que el patriarcado romano abarcaba todo Occidente, pues no se nombra ningún otro obispo de Occidente más que el romano y la comparación con el obispo de Alejandría exige tal extensión. El patriarcado romano no tenía, sin embargo, una estructura interna unitaria. El obispo romano era originalmente el único metropolita de Italia. Pero su poder de orden sufrió una limitación en el Norte hacia fines del siglo IV debido al nacimiento de la diócesis metropolitana de Milán y más tarde la de Rávena. La elevación de ambas sedes episcopales ocurrió por la misma razón que la elevación de la de Constantinopla (381): porque Milán y Rávena se convirtieron en residencias imperiales. En la Italia central y meridional no se impuso la constitución metropolitana hasta después del siglo VI.

En la Iglesia africana se habían estructurado ya en la era de los mártires la constitución metropolitana y el primado del obispo

de Cartago sobre las tres provincias eclesiásticas de Africa proconsular, Numidia y Mauritania. Pero, a diferencia de la Iglesia griega, la sede metropolitana de las provincias de Numidia y Mauritania no estaba ligada a las capitales de estas provincias (civiles), sino que desempeñaba el oficio de metropolita el obispo más viejo de la provincia. Esta situación se mantuvo también durante la era de la paz y aseguró a la Iglesia africana una amplia independencia jurídico-eclesiástica dentro del patriarcado romano.

En las Galias no existía todavía la constitución metropolitana durante la era de los mártires. El sínodo de Arlés del año 314 supone la existencia de sedes episcopales independientes y yuxtapuestas. La constitución metropolitana se formó en el transcurso del siglo IV y se ajustó a la división en provincias de la diócesis civil de las Galias. Pero como junto a la antiquísima iglesia de Viennes adquirió gran importancia dentro de la provincia viennense ya a fines del siglo IV la iglesia de Arlés, ésta exigió la dignidad de sede metropolitana. El sínodo de obispos italianos celebrado en Turín el año 401 tomó partido en esta polémica en un escrito dirigido a los obispos galos y se decidió por Viennes, haciendo valer el principio que de los obispos de dos ciudades debía ser primado (metropolita) el que pudiera demostrar que su ciudad era la metrópoli de toda la provincia. Y metrópoli, es decir, capital, de la provincia civil era Viennes. Esta decisión es muy instructiva, porque nos da un auténtico argumento de que la sede del metropolita se fijaba según la capital provincial. El mismo principio se expresa en una segunda decisión del mismo sínodo, que reconoció las pretensiones del obispo Próculo de Marsella a la dignidad de metropolita de la provincia Narbonense II, pero sólo a título personal y no para su sede episcopal, ya que su ciudad no pertenecía siquiera a tal provincia.

El sínodo de Turín no tuvo ningún éxito en la disputa entre Viennes y Arlés. El obispo Hilario de Arlés (429 a 450) se atrevió a intervenir en provincias eclesiásticas ajenas y hasta pretendió que todos los obispos de las Galias fueran consagrados por él. Contra esta lesión de la disciplina eclesiástica procedió severamente León Magno.

Sobre la constitución interna de las iglesias de España a comienzos de la era de la paz estamos deficientemente informados. Es dudoso el sentido de la expresión "primera cátedra de episcopado" que aparece en el canon 58 del sínodo de Ilíberis. Si por ella se alude a la sede cambiante según la edad de los obispos, la consti-

tución metropolitana existía ya entonces en España en la misma forma en que existía en las provincias de Numidia y Mauritania de la Iglesia africana.

Los límites orientales del patriarcado romano estaban definidos por la división del imperio. En el Este abarcaba casi toda la prefectura del Ilírico, a saber, las diócesis civiles de Panonia, Dacia y Macedonia, y se extendía por el Sureste hasta Grecia y Creta y por el Este hasta la diócesis civil de Tracia. Pero como a la muerte de Teodosio I (345) el imperio fué dividido definitivamente en dos mitades, la división del Ilírico, que había sido hecha ya el año 379 al subir Teodosio al poder, obtuvo validez definitiva. La parte oriental (las diócesis de Dacia y Macedonia) pasaron al imperio oriental, mientras que la parte occidental (la diócesis de Panonia) se quedó en el imperio occidental. Pero la Iliria oriental siguió siendo al principio del patriarcado romano. Los papas, por vez primera probablemente Dámaso I (366-384), habían nombrado ya antes al arzobispo de Tesalónica vicario suyo en Iliria para conservar su jurisdicción. Como la permanencia de la Iliria oriental en el patriarcado romano no estaba de acuerdo con la nueva división del imperio, y como además la Iliria oriental pertenecía al círculo lingüístico y demográfico griego, surgió una disputa por el vicariato ilírico, que comenzó hacia fines del siglo v y condujo finalmente a la incorporación de Iliria oriental al imperio romano de Oriente.

En el occidente latino la situación del obispo romano estaba tan sólidamente fundamentada que nadie intentó erigir un segundo patriarcado junto al romano. Si se ponderan las consecuencias que tuvo la existencia simultánea de dos patriarcados—y desde el año 451 de tres—en la Iglesia griega, la circunstancia de que la Iglesia latina sólo tuviera uno no puede ser suficientemente ponderada. Con ello obtuvo la garantía más segura de su unidad interna y a la vez la protección más eficaz contra el peligro de dividirse en iglesias nacionales, peligro indiscutible dadas las inmigraciones germánicas.

2. El primado romano

Pero el obispo de Roma no era únicamente el metropolita de Italia y el patriarca de Occidente, sino que, como sucesor del Apóstol Pedro, poseía también el primado sobre toda la Iglesia, y eso es lo primero que se piensa cuando se habla del papado.

Actualmente ya no hay duda de que la primacía de la Iglesia

romana, y en conexión con ella el primado del obispo romano, apareció ya en los tres primeros siglos. Desde el siglo IV los obispos romanos la exigieron cada vez más clara y decididamente. Esta exigencia se explica en la actualidad todavía no raras veces por el orgullo, ambición de mando o vanidad. Quien no se deje maniatar por prejuicios, que pueden ser muy diversos, tendrá que reconocer que los esfuerzos de los obispos romanos por hacer valer su posición primacial se fundaron en la honrada convicción de tener que cumplir una tarea que les había impuesto el señor de la Iglesia en cuanto sucesores del Apóstol Pedro. Que tropezaran en ello con dificultades, no puede admirarle al historiador de la Iglesia. Muchísimo más tendría que admirarle el hecho de que su pretensión pudiera imponerse en una época de alto grado cultural, si la hiciera fundarse en los pobres motivos indicados y el hecho de que la Iglesia de los siglos IV y V se sometiera a una tiranía espiritual sin par.

En la polémica arriana el obispo romano Julio I (367-372) se vió obligado a defender su posición primacial contra los eusebianos. En su respuesta a la invitación a un sínodo el año 341, en el que debían ser investigadas sus acusaciones contra Atanasio, los eusebianos adoptaron el punto de vista de que todos los obispos eran iguales y de ello dedujeron que a Julio no le era permitido atreverse a nada especial. Pero habían olvidado que ellos mismos habían enviado legados a Roma el año 339 para ganar al obispo romano a favor de su posición en la lucha contra Atanasio. Para ello no habría habido ningún motivo si Julio no hubiera sido más que un sencillo obispo y además occidental. Su posterior invocación de la igualdad de todos los obispos no pudo en consecuencia hacer impresión alguna sobre Julio. En el escrito que Julio les dirigió en nombre del sínodo romano les planteaba la cuestión (retórica) de si no sabían que, según la regla eclesiástica, asuntos como los de Atanasio y Marcelo de Ancira debían ser llevados a Roma y decididos justamente desde allí. Sobre todo este proceso observa con razón el historiador de los concilios Carl Joseph von Hefele que los herejes jamás desconocieron cuánto pesaba Roma en la balanza de la Iglesia y de la opinión pública si se ponía de su parte, y que sólo negaron el primado cuando se puso contra ellos (1, 491). Dos años más tarde fué reconocido solemnemente el primado del obispo romano por el sínodo de Sárdica, en el que participaron obispos de Oriente y de Occidente, en su canon sobre el derecho de apelación de todos los obispos al de Roma, con la

indicación de su carácter de sucesor del Apóstol Pedro. En el escrito del sínodo a Julio le llamaba expresamente cabeza de la Iglesia en cuanto poseedor de la silla de San Pedro.

Por parte del papa Liberio (352-362), la fama de la silla primacial de Roma sufrió un sensible menoscabo. El papa Dámaso I (366-384) logró volver a consolidar la autoridad de la silla romana. Durante su gobierno se celebró el concilio de Constantinopla (381), cuyo canon 3 hemos visto ya, como etapa primera en la erección del patriarcado de Constantinopla (cfr. supra). En este canon se reconocía que al obispo de Roma le correspondía el primer puesto en toda la jerarquía. Pero no debe verse en él un testimonio a favor del primado romano, pues la comparación entre la antigua Roma y la nueva Roma indica que el concilio sólo tuvo a la vista el carácter del obispo romano en cuanto patriarca de Occidente. No sabemos qué postura adoptó Dámaso frente a este canon. Sólo por las actas latinas del concilio de Calcedonia sabemos que el representante del papa declaró que pertenecía a los "cánones no catalogados". León I comprobó repetidamente que tal canon no había llegado jamás a conocimiento de la silla apostólica (*Epist.*, 104-106).

Distinto fué el proceder del concilio de Efeso (431). En él fué reconocido como autoridad normativa el escrito del papa Celestino a Cirilo de Alejandría sobre el asunto de Nestorio y de sus herejías. Y el representante del papa, el presbítero Felipe, dió gracias al concilio de que los miembros se habían unido a la cabeza, sabiendo sin duda que Pedro era la cabeza de toda la fe y de todos los apóstoles.

El primado romano se manifiesta con más energía todavía en el concilio de Calcedonia. Justamente en la primera sesión el legado Pascasino invocó, respecto al apartamiento de Dióscuro del número de los obispos conciliares, el encargo que la legación había recibido de la silla apostólica de Roma, que es la cabeza de todas las iglesias. Cuando Dióscuro fué depuesto por el sínodo en la sesión del 13 de octubre del 451, los legados acentuaron que la deposición se hacía por la autoridad del obispo León y del sínodo en comunidad del bienaventurado Apóstol Pedro, roca de la Iglesia católica y piedra fundamental de la fe ortodoxa. Los miembros del concilio mismo proclamaron el primado basado en la interna unión del obispo romano con el Apóstol Pedro al decir a Flaviano después de la lectura de la epístola de León I: "Esta es la fe de los Padres, esta es la fe de los Apóstoles...; por boca de León

ha hablado Pedro." En la introducción al decreto dogmático proclamado el 22 de octubre explicaban los padres conciliares que habían admitido las cartas sinodales de Cirilo porque eran apropiadas para refutar el nestorianismo, y que habían añadido la carta de León a Flaviano para aniquilar la herejía eutiquiana como coincidente con la doctrina de San Pedro y como una columna contra todos los herejes. En el escrito sinodal al papa mismo éste es llamado intérprete de la voz del Apóstol Pedro. El sínodo lo había aceptado como guía para mostrar a los hijos de la Iglesia la herencia de la verdad. Como la cabeza sobre los miembros, León había tenido la hegemonía sobre los reunidos por medio de sus representantes. Al citado Dióscuro se le hace con especial crudeza el reproche de que se atrevió a atacar al vigilante de la viña divina puesto por Dios mismo y a excomulgar a aquel cuyo oficio es unir el cuerpo de la Iglesia.

Estos son otros tantos reconocimientos del primado romano, que, por la unión del obispo romano con el Apóstol Pedro que en ellos se expresa repetidamente, adquieren un carácter sumamente típico. Si se los compara con las manifestaciones de los padres conciliares en el escrito sinodal al papa sobre la elevación de Constantinopla a iglesia patriarcal y con el texto mismo del llamado canon 28, se reconocerá que la idea de que el concilio fundó el primado romano en la situación civil de Roma es injusta y falsa. La afirmación del concilio de que los padres—con ello se alude a los miembros de los concilios de Nicea y Constantinopla—habían dado sus privilegios a la silla de la antigua Roma por su carácter de ciudad imperial no tiene nada que ver con el primado romano sobre toda la Iglesia, pues se refiere, lo mismo que el canon 3 de Constantinopa, al carácter de Roma en cuanto iglesia patriarcal de Occidente. Por lo demás, esta afirmación era falsa, pues la Iglesia romana poseía tal carácter ya antes del concilio de Nicea y además independientemente de su carácter de residencia imperial. Pero es comprensible que el concilio de Calcedonia llegara a esa idea. Estaba sugerida por el hecho de que la división territorial de los círculos eclesiásticos griegos se ajustaba a las diócesis y provincias civiles.

Lo mismo que el patriarcado romano respecto a la Iglesia occidental, el primado romano fué una realidad rica en bendiciones para la Iglesia oriental por las razones arriba citadas. Argumento evidente de ello fué la intervención de los obispos romanos en las luchas dogmáticas de la Iglesia griega.

CAPITULO II

PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA LATINA EN LAS POLÉMICAS DOGMÁTICAS DE LA GRIEGA Y EN LA CONFIGURACIÓN DE LOS DOGMAS TRINITARIO Y CRISTOLÓGICO

1. El arrianismo en Occidente

Es evidente que la evolución de la polémica arriana no pudo quedar sin repercusión en Occidente, puesto que se trataba de la correcta comprensión de los fundamentos de la fe común a ambas iglesias, de la idea misma cristiana de Dios. Pero en Occidente faltaban los presupuestos para la formación de un partido arriano fuerte, pues el arrianismo partió de una escuela teológica que no tuvo paralelo en Occidente. Gracias a la condenación del monarquianismo, cuyo principal escenario había sido Roma, la fe en Dios trinitario se había convertido en bien común de toda la cristiandad latina, a la que no se le ocurrió ponerlo en duda ; pero tampoco tenía necesidad de formularlo más precisa y definidamente, ya que carec a de la ocasión espiritual para ello. En el símbolo dogmático de Nicea vió la recta solución de la cuestión planteada en el oriente griego acerca de la relación entre el Padre y el Hijo en la divinidad. Los primeros obispos latinos que se pusieron de parte de los arrianos, Ursacio de Singiduno (el actual Belgrado) y Valente de Mursa (la actual Essek), no eran propiamente occidentales. Participaron ya en el sínodo de Tiro (335) como partidarios de Eusebio y enemigos de Atanasio y en lo sucesivo se manifestaron como campeones del arrianismo en Occidente. Como era de esperar,

el papa Julio I (337-352) fué el primer obispo occidental mezclado en la polémica arriana. Ello ocurrió por las dos partes, por parte de Atanasio, que después de su segundo destierro se dirigió a Roma (340), y por parte de Eusebio de Nicomedia, que ya antes había enviado legados al papa Julio. Julio se puso inmediatamente de parte de Atanasio, en quien reconoció desde el principio al campeón de la fe nicena. En el sínodo de Sárdica (343), ocurrido inmediatamente después, todos los obispos occidentales que participaron se declararon partidarios de la profesión de Nicea. Pero los obispos Ursacio y Valente por ellos depuestos consiguieron unos años más tarde ser readmitidos en la comunidad de la Iglesia en un sínodo celebrado en Milán (347), después de haber anatematizado a Arrio y a sus partidarios. No lo hicieron por convicción, sino porque en el permiso de vuelta a Alejandría que Constancio concedió a Atanasio el año 341 vieron equivocadamente un cambio de la política eclesiástica del emperador que podía ser fatal para ellos. Por la misma razón, pidieron al papa Julio la readmisión en la comunidad de la Iglesia.

Sin embargo, el Occidente fué enredado en mayor medida en la lucha arriana cuando el emperador Constancio se convirtió en dominador único (350). Se propuso entonces someter también a su yugo a los obispos occidentales, tarea en la que los obispos Ursacio y Valente le prestaron servicios eficaces. Recibieron el encargo de trabajar primero a los obispos de las Galias y forzar al sínodo de los obispos galos reunido en Arlés (353) el consentimiento al juicio de condenación ya proclamado contra Atanasio. Todos los obispos presentes, junto con los representantes del nuevo papa Liberio (352-366), lo suscribieron, con excepción del obispo Paulino de Augusta de Tréveris, que fué desterrado a Frigia. Dos años más tarde su éxito fué todavía mayor en el sínodo de Milán (355), en el que se separaron de Atanasio más de trescientos obispos occidentales, la mayoría italianos. Sólo ofrecieron resistencia los obispos Eusebio de Vercelis, Dionisio de Milán, Lucifer de Calaris (Cagliari de Cerdeña) y los dos representantes del papa. Los tres obispos fueron depuestos y desterrados a Oriente. Pero ninguno de los obispos complacientes fué nombrado sucesor de Dionisio, sino que fué traído para tal puesto un capadocio de nombre Auxencio, argumento elocuente de que el emperador no daba ninguna confianza a los débiles, que fueron víctimas suyas sin exigir ninguna recompensa por ello.

Después de estos dos éxitos Constancio dió por llegado el mo-

mento de obligar al papa Liberio mismo a enemistarse con Atanasio y a entrar en comunidad con los arrianos. Liberio ofreció al principio resistencia y fué desterrado a Berea de Tracia. Pero como el diácono Félix, a quien Constancio hizo elevar a obispo de Roma, fué rechazado por toda la comunidad romana, a pesar de haber sido reconocido por el clero de Roma, el emperador, cuando estuvo en Roma el año 357, tuvo que conceder la promesa de dejar volver a Liberio. Pero antes de que le diera permiso quiso quebrantarlo interiormente. El año 358 lo hizo llevar de Berea a Sirmio, donde convocó el tercer sínodo sírmico. Está fuera de duda que Liberio firmó la llamada tercera fórmula sírmica. Con ello abandonaba no sólo a Atanasio, sino también la palabra "homousios" usada por el niceno. Según cuenta Sozomeno (H. E. 4, 15), trató de salvar su ortodoxia personal añadiendo: "Quien no acepte que el Hijo es semejante al Padre según la esencia y en todo, sea anatema." No se puede hablar de una decisión dogmática en el sentido que da a la palabra el concilio vaticano, cuanto más que la fórmula dicha no era directamente herética. Pero su comportamiento arroja una luz desfavorable sobre la energía de carácter de Liberio. Y todavía fué peor, si en realidad proceden de él las cuatro cartas que han sido transmitidas bajo su nombre en el llamado fragmento VI del obispo Hilario de Poitiers, pues en ellas se expresa de modo lamentable el motivo de su conducta, que era el deseo de librarse de la tristeza del exilio y de poder volver a la amada Roma. Y después de las más recientes investigaciones dedicadas a estas cartas no cabe negar su autenticidad. El sínodo de Rímini, celebrado poco después de su vuelta a Roma, fué esquivado por Liberio, aunque su deber hubiera sido poner en este concilio todo el peso del primado a favor de la fe nicena. No puede, por tanto, ser absuelto de parte de la culpa del resultado lamentable de este sínodo.

Con la muerte del emperador Constancio (361) acabó la presión a que él había sometido a la Iglesia latina. Mientras que después del intermedio de Juliano y Joviano revivió la lucha contra el niceno en la Iglesia griega, la latina permaneció al margen de ella, gracias a la circunstancia de que los emperadores de Occidente Valentiniano I y su hijo Graciano eran partidarios del niceno. Después que acabó la presión se vió que Liberio había dado la conocida firma no por convencimiento, sino por debilidad. Favoreció la actitud conciliadora que adoptó Atanasio en el sínodo de Alejandría del año 362. Pero cuando poco antes de su muerte llegaron

a Roma legados enviados por los sínodos semiarrianos de Asia Menor para entrar en comunidad eclesiástica con él, sólo los admitió después que ellos declararon que la expresión "homousios" había sido elegida con intención santa y temerosa de Dios para rechazar la herejía de Arrio.

Su sucesor, Dámaso I (366-384), se puso desde el principio a favor del niceno con gran energía y celebró varios sínodos, que prepararon su victoria en la Iglesia griega. Uno de ellos promulgó actas importantes para el dogma trinitario, una de las cuales estaba dirigida a los obispos orientales y fué suscrita por el sínodo ortodoxo celebrado en Antioquía los años 378-79. Otro de los sínodos de Dámaso fué motivado por obispos griegos partidarios del niceno que pidieron la condenación de los macedonianos y de la nueva herejía de Apolinar de Laodicea. En otro sínodo Dámaso anatematizó todas las herejías que se habían formado durante la polémica.

De la débil actitud de los obispos occidentales, entre los que hay incluso un papa, no está permitido deducir que el arrianismo penetrara en la Iglesia latina con notable amplitud. Por lo demás, algunas personas, y entre ellas también algunos obispos, se confesaron a favor de esta o de aquella de sus formas. Lo demuestran algunos escritos compuestos por teólogos exegetas arrianizantes. Pero dominaron el campo los escritos polémicos contra el arrianismo.

En Italia actuaron contra los arrianos con escritos los obispos Eusebio de Vercelis († hacia el 371) y Lucifer de Calaris († 370-71), cuando bajo el reinado de Juliano pudieron volver del exilio a sus diócesis. Ya durante su exilio Lucifer había actuado con mucha valentía contra el emperador Constancio. Hasta llegó a estar en conflicto con Atanasio, cuando éste adoptó la actitud conciliadora en el sínodo celebrado en Alejandría en el año 362. Después de su vuelta a Italia se enemistó también con el moderado obispo Eusebio de Vercelis, y con su exigencia de que se excluyera a todos los anteriores arrianos de todos los oficios eclesiásticos dió ocasión al llamado cisma luciferiano. Encontró partidarios en el diácono Hilario de Roma, que exigía incluso volver a bautizar a los arrianos arrepentidos, y en los presbíteros Fausto y Marcelino, contra los que procedió el papa Dámaso. En la polémica contra los arrianos participó también el retórico Caius Marius Victorinus después de convertirse al cristianismo hacia el año 355. Cuando Ambrosio fué nombrado sucesor del obispo arriano Auxencio de Milán, la

lucha contra el arrianismo estaba ya propiamente decidida. Sus escritos antiarrianos debieron su nacimiento al deseo del emperador Graciano de una orientación objetiva, y al emperador están dedicados. No significa ningún adelanto sobre la doctrina trinitaria griega, a la que Ambrosio se adhirió.

Muchos escritos antiarrianos salieron de Africa. Pero no fueron compuestos durante la polémica arriana misma. El hecho de que en Africa tampoco se celebrara ningún sínodo sobre asuntos de arrianismo justifica para suponer que el episcopado africano en su totalidad no tomó parte alguna en la polémica arriana y que, en consecuencia, la Iglesia africana quedó libre de la confusión que tuvo en tensión a la Iglesia griega durante más de dos generaciones. Este fenómeno se explica, en primer lugar, por las razones generales arriba dadas; pero especialmente por la circunstancia de que la Iglesia africana fué sacudida durante el siglo IV hasta sus cimientos por un asunto religioso-eclesiástico que estaba en un plano muy distinto de la cuestión metafísica del concepto cristiano de Dios y que provocó la gran polémica donatista de que luego hablaremos.

Con todo, no se puede negar que el arrianismo encontró también en Africa, como en Italia, algunos defensores aislados. Los hubo incluso en la primera mitad del siglo V. Testigo de ello es nada menos que el gran obispo de Hipona Agustín. Entre sus escritos polémico-dogmáticos son citados ordinariamente dos escritos contra los arrianos. El primero es la refutación, escrita el año 418, de una exposición anónima de la doctrina arriana sobre Dios en treinta y cuatro puntos, llegada a manos de Agustín por algún amigo. Tanto el escrito (Sermo) del arriano como la contestación de Agustín son de contenido puramente teológico, sin rasgo alguno histórico. El segundo está dirigido contra Maximino, obispo de los arrianos. Pero este hombre no era obispo africano, sino un obispo godo que llegó a Africa el año 427 con el conde Segiswulto. Este mandó a Maximino a Hipona, donde debía haber una disputación pública entre él y Agustín. Pero la disputación fué unilateral, porque Maximino ocupó todo el tiempo disponible con un largo discurso. Como al volver a Cartago se glorió de haber quedado vencedor en la disputa, Agustín le respondió por escrito. Como tampoco en ella aparece ningún nombre histórico, por ninguno de los dos escritos se puede ver si había arrianos por entonces en Africa. Pero Agustín se manifestó frecuentemente sobre los arrianos en sus sermones, cartas y en la explicación del Evangelio de San Juan de un modo que demuestra que el arrianismo tenía par-

tidarios en Africa todavía en su tiempo. Basta citar la carta 170, dirigida a un médico de nombre Máximo que se había convertido no hacía mucho de la herejía arriana a la fe católica, o al texto del sermón 139, que dice: "¿Qué voy a decir, hermanos? No les guardamos rencor, sino que rezamos por ellos para que el Señor les de el entendimiento. Lo que mantienen lo han recibido de sus padres."

Los demás escritos antiarrianos de obispos africanos de la segunda mitad del siglo v y de comienzos del VI, por ejemplo, de los obispos Vigilio de Tapso († después del 484) y Fulgencio de Ruspe († 532), fueron motivados por el arrianismo de los vándalos que habían invadido el Africa romana. La mayoría de ellos se han perdido.

En las Galias el arrianismo encontró su principal partidario en la persona del influyente obispo Saturnino de Arlés, que supo procurarse cierto séquito entre los obispos galos. Pero no se sabe nada de si tuvo alguna actividad literaria. Las Galias sólo tuvieron dos polemistas antiarrianos. Pero uno de ellos es el famoso obispo Hilario de Poitiers, de quien ya el cronista Sulpicio Severus atestigua el año 402 que había liberado a todas las Galias de la herejía del arrianismo, cuyo campeón había sido el obispo Saturnino. Por inspiración de éste Hilario fué desterrado a Oriente el año 356. El fruto de su exilio de cuatro años fué la importantísima obra *Sobre la Trinidad.* Fecundado por el estudio de los teólogos griegos y gracias a sus cualidades especulativas y a sus dotes literarias, Hilario pudo crear una obra que ha sido llamada la más perfecta contribución escrita en la lucha contra el arrianismo. Hilario se convirtió en tan molesto para los arrianos que hicieron que el emperador Constancio le repatriara (381). En el corto espacio de seis años que le fueron concedidos († 367), consiguió derrotar a Saturnino y hacer vencer la fe nicena. En esta época compuso Hilario también una amplia obra histórico-polémica contra los obispos arrianos Ursacio y Valente, en la que se trata ampliamente la historia del doble sínodo Rímini-Seleucia. La pérdida de este escrito es muy de lamentar. Si se hubiera conservado completo, estaríamos mucho mejor informados sobre muchos datos de los años 355-365 y, sin duda, también sobre la cuestión del papa Liberio. Lo demuestran los fragmentos que existen de él, pero no bastan para poderlo reconstruir.

El segundo y más joven polemista fué el obispo Febadio de Agennum († después del 392), que en un escrito que se conserva

tuvo la valentía de someter a una dura crítica a la llamada segunda fórmula sírmica del 357. Un segundo escrito transmitido con su nombre, *Sobre la fe ortodoxa contra los arrianos*, le es negado por las más recientes investigaciones.

Entre los polemistas antiarrianos de las Galias suele ser también contado el obispo Fausto de Riez († después del 465). Pero no tuvo nada que ver con el arrianismo del siglo IV. Luchó contra el arrianismo de los visigodos y por tal razón fué desterrado por el rey Eurico. Lo mismo vale del obispo Avito de Viennes († hacia el 518), de cuyo diálogo con el rey borgoñón Gundobal sobre el arrianismo se conservan algunos fragmentos; a tal diálogo cupo el destino de convertir del arrianismo a la fe católica a Segismundo, hijo del rey.

En España el arrianismo tampoco pudo poner pie. En el sínodo de Sárdica (343) los obispos españoles presentes—Aniano de Castolona, Casto de Zaragoza, Domiciano de Asturias, Florencio de Mérida y Pretextato de Barcelona—se confesaron todos a favor del niceno. El único obispo de España que se puso de parte de Arrio fué Potamiano de Lisboa, que, según Hilario de Poitiers, colaboró el año 357 en la redacción de la segunda fórmula sírmica. Pero ya antes se había confesado partidario de tal doctrina en una carta dirigida a Atanasio. La polémica antiarriana sólo encontró en España un representante en el obispo Gregorio de Iliberis (Elvira-Granada), que murió después del 392. Se ha hecho valer como tal, porque las recientes investigaciones han demostrado que es él y no el obispo galo Febadio de Agennum el autor del escrito antes citado *Sobre la fe ortodoxa contra los arrianos*. Es seguro que representó en España el partido de los luciferianos; hasta se le ha llamado el jefe más acreditado de la dirección occidental más extremista contra el arrianismo. Dada esta postura, apenas se puede pensar que no se manifestara por escrito sobre la herejía arriana, cuanto más que Jerónimo le atribuye un escrito "sobre la fe". Pero sólo éste se puede identificar con el escrito citado, pues su restante herencia escrita se compone sólo de homilías.

La mínima contribución de España a la polémica antiarriana está contrapesada abundantemente por el hecho de que la Iglesia de España dió un hombre que desde el principio fué una de las personalidades más influyentes en la polémica arriana, el obispo Osio de Córdoba, que tenía sesenta y siete años cuando Constantino le confió la misión de imponer en Alejandría su proyecto de paz. Ya lo conocemos como presidente del concilio de Nicea y

del sínodo de Sárdica (343), en el que también fué el portavoz principal de los obispos occidentales. Después del sínodo de Milán (355) los arrianos se dieron cuenta de que, lo mismo que Atanasio en Oriente, Osio era su principal enemigo en Occidente, y llamaron la atención del emperador Constancio hacia él. Por dos veces rechazó la exigencia del emperador de renegar de Atanasio y entrar en comunidad eclesiástica con los arrianos: la primera en una conversación personal y la segunda en una enérgica carta, que le ocasionó el destierro a Sirmio. Por ello es sorprendente la afirmación de Hilario de Poitiers de que Osio redactó, junto con Potamiano, la antes citada segunda fórmula sírmica. A la luz de su anterior actitud tal afirmación parece increíble. Pero los historiadores de la Iglesia Sócrates y Sozomeno cuentan que el casi centenario anciano, carcomido por una prisión de un año y malos tratos de todo tipo, se prestó a suscribir tal fórmula. Añaden, sin embargo, que Osio, que pudo volver inmediatamente a Córdoba, retractó antes de su muerte, ocurrida poco después, la firma de la fórmula. El tributo que Osio pagó a la debilidad humana no puede disminuir su mérito en la superación del arrianismo. Y este mérito debe ser estimado muy alto, si es cierta la opinión de que Osio fué quien hizo que el niceno admitiera la expresión "homousios-consubstancialis", que es la característica de la doctrina eclesiástica sobre las relaciones del Hijo con el Padre. Tal opinión tiene un buen apoyo en el informe de Sócrates (H. E. 3, 7) de que Osio pronunció una amplia conferencia sobre la usía (= substantia) y la hipóstasis cuando estuvo en Alejandría por encargo del emperador Constancio. Es muy probable que el joven Atanasio estuviera presente.

2. El nestorianismo y el eutiquianismo en Occidente

Las polémicas cristológicas de la Iglesia griega en la primera mitad del siglo v encontraron en Occidente un eco mucho más reducido que el arrianismo. Ni el nestorianismo ni su extrema oposición, el eutiquianismo o monofisitismo, penetraron en ninguna región de la Iglesia latina. Faltaban totalmente los supuestos internos para que cualquiera de las dos herejías ganara partidarios en el seno del episcopado latino. A consecuencia de la permanente separación de las dos mitades del imperio, tampoco había ninguna presión exterior sobre los obispos latinos.

El nestorianismo

La polémica contra el nestorianismo sólo sacó a la palestra a algunos teólogos. El único gran escrito—*Sobre la encarnación del Señor contra Nestorio*—que se ha conservado tiene como autor al abad Juan Casiano de Marsella. Pero no nació de su propia iniciativa, sino a petición del diácono romano León, que más tarde fué papa, cuando llegó a Roma la noticia de la actuación de Nestorio. Demuestra que la cristología occidental, y especialmente la gala, conocía en formulación clara, cuando irrumpió la polémica nestoriana y Nestorio los puso en duda, los puntos doctrinales de la maternidad divina de María y de la persona única de Cristo, de la que había que afirmar tanto las propiedades que correspondían a su naturaleza humana como las que correspondían a su naturaleza divina. Pero el episodio del monje llamado por Juan Casiano, Leporio, indica que éste defendió ideas que tenían una semejanza digna de observación con la tesis de Nestorio. Pero parece que fué su único defensor, pues su expulsión de las Galias demuestra que no encontró allí cómplice alguno. Huyó a Africa, donde, adoctrinado por San Agustín, abjuró de sus errores el año 418. Su revocación, dirigida a los obispos de las Galias, se ha conservado junto con el escrito adjuntado por los obispos africanos.

Entre éstos sólo el obispo Capreolo de Cartago tomó postura contra Nestorio en dos cartas, una de las cuales está dirigida al concilio de Efeso y la otra a dos laicos de España. Ambas son muy instructivas, pues demuestran cuán correctamente pensaba el primado de Africa sobre la persona única de Cristo como verdadero Dios y verdadero Hombre, cuando irrumpió la polémica cristológica en Constantinopla.

A los enemigos de Nestorio perteneció también el laico Marius Mercator, nacido en Africa, pero en relación con Cirilo de Alejandría. Desde el 429 estuvo en Constantinopla y siguió las polémicas nestoriana y pelagiana con vivo interés. Sus escritos y sus traducciones de sermones de Nestorio son valiosas fuentes para la historia de ambas herejías. Compuso también una refutación de los doce contraanatemas de Nestorio. Pero no interesa para la cuestión del nestorianismo en Occidente.

En la segunda mitad del siglo v compuso el presbítero Gennadio de Marsella cinco libros contra Nestorio, pero se han perdido totalmente. No se puede saber, por tanto, si se dirigía contra los partidarios de Nestorio en las Galias. No es probable, pues sólo

tenemos noticia de un nestoriano galo por la misma época, el diácono Grecus, por la carta del obispo Fausto de Riez, en la que trataba de convertirlo cuando era todavía abad de Verín.

El eutiquianismo.

Por la polémica latina contra Eutiques se echa de ver que tampoco el monofisitismo encontró en Occidente gran número de seguidores. Cuando Eutiques, después de ser condenado el año 448, se dirigió al obispo Pedro Crisólogo tratando de ganarlo para sí, éste rechazó su doctrina y lo remitió al obispo de Roma, que, como sucesor del Apóstol Pedro, ofrecía la verdadera fe a quienes la buscaban. Ya antes del concilio de Calcedonia actuó contra Eutiques Arnobio el Joven—que no vivió en las Galias, como antes se supuso, sino que fué un monje romano—con un escrito polémico al que dió el título de *Conflicto del católico Arnobio con el egipcio Serapión.* En él trataba de demostrar que la doctrina de las dos naturalezas contenida en la carta dogmática de León I a Flaviano estaba completamente de acuerdo con la cristología de Atanasio y Cirilo, los dos grandes maestros de la escuela alejandrina. El presbítero Gennadio de Marsella compuso también un amplio escrito en diez libros contra Eutiques, pero encontró la misma suerte que su escrito contra Nestorio.

Virgilio de Tapso, ya conocido como impugnador del arrianismo de los vándalos, con su escrito contra Eutiques no se dirigió contra los partidarios del heresiarca en Africa, sino contra los monofisitas del imperio oriental con la finalidad expresa de impedir el desarrollo de la herejía, cosa que no consiguió.

El único escrito polémico antimonofisita que se escribió en las Galias tuvo como autor al ya citado obispo Avito de Viennes. Pero sus dos libros contra los eutiquianos tampoco suponen partidarios del monofisitismo en las Galias, lo mismo que el escrito de Vigilio no los suponía en Africa. Fueron motivados por la exigencia del rey Gundobal al obispo de que combatiera el monofisitismo en Oriente, cuyo resurgimiento parecía ser la nueva polémica en torno a la fórmula teopasquita.

3. Importancia de la participación de la Iglesia latina en la configuración de los dogmas trinitario y cristológico

Por el anterior resumen se echa de ver que la Iglesia latina fué menos afectada por las polémicas cristológicas de la griega que por las trinitarias, y que las herejías del arrianismo, nestorianismo y eutiquianismo no pusieron en peligro su existencia. A primera vista parece, por tanto, que también su participación en la configuración de los dogmas trinitario y cristológico debió ser pequeña. Para resolver correctamente la cuestión hay que distinguir entre la preparación teológica y la fijación eclesiástica de ambos dogmas.

Para su preparación teológica la Iglesia griega hizo sin duda el trabajo principal, pues los teólogos que participaron en ella pertenecieron casi exclusivamente a tal Iglesia. Se dividieron en dos grupos que tuvieron un punto de partida común: la predicación dogmática sobre Dios Padre y sobre Cristo Hijo de Dios, y se apoyaban en fuentes dogmáticas comunes: La Sagrada Escritura, del Nuevo y del Antiguo Testamento. Pero el uno reconocía el contenido objetivo de la predicación dogmática como norma de su trabajo intelectual, mientras que el otro consideraba como medida su comprensión subjetiva del contenido de la fe, y según las disposiciones de sus representantes, cayó o en el racionalismo (arrianismo, nestorianismo) o en el misticismo irracional (eutiquianismo o monofisitismo). Esta diferencia esencial de la actitud intelectual calificó a uno de los grupos de eclesiástico y a otro de herético. Es evidente que el trabajo del primer grupo fué más valioso que el del segundo, porque estimó la esencia de la fe cristiana como fruto de la revelación divina y no como resultado del pensamiento humano. Pero tampoco careció de valor el trabajo del segundo grupo, cuyo nacimiento no se podía hacer esperar en vista de las dificultades que las afirmaciones de la predicación dogmática sobre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y sobre Cristo como Dios y Hombre ofrecían a la razón investigadora. Sus ideas sobre Dios y sobre Cristo se mostraron como estadios transitorios hacia la formulación más precisa de la verdad revelada, en cuanto que aparecieron finalmente como interpretaciones insuficientes del contenido objetivo de la fe y como errores humanos.

En la fijación eclesiástica de ambos dogmas también estuvo la Iglesia griega en primer término; pues los cuatro concilios ecuménicos, los dos primeros de los cuales (Nicea y Constantinopla) fijaron el dogma trinitario, y los dos últimos (Efeso y Calcedonia), el

dogma cristológico, fueron celebrados dentro de sus límites, y sus miembros fueron casi exclusivamente obispos griegos. En el primero, tercero y cuarto participó la Iglesia latina de modo decisivo por medio de los legados de su cabeza, el obispo romano. El segundo fué originalmente un sínodo general de la Iglesia griega que recibió su carácter de concilio ecuménico al ser reconocido de parte de la latina. Los dogmas trinitario y cristológico fueron, por tanto, en último término el resultado de la cooperación de las Iglesias griega y latina.

Esta coincidencia de ambas iglesias, a pesar de las grandes oposiciones de tipo nacional, intelectual y cultural entre ellas existentes, es un hecho que ha sido desconocido por la historia protestante-liberal de los dogmas. Pero sólo se necesita comparar la unidad de ambas iglesias en la fe en Dios trinitario y en Cristo Dios-Hombre con los mitos polifacéticos, contradictorios y muchas veces moralmente reprobables de los dioses y héroes que había confesado poco antes la inmensa mayoría de la población del imperio romano para convencerse de que estos dogmas no pueden ser basados en los factores histórico-temporales como en última causa eficiente de ellos. Si tales factores hubieran sido los decisivos, en lugar del dogma trinitario habría aparecido el abstracto concepto de Dios del arrianismo, y en lugar del dogma cristológico hubiera aparecido o el nestorianismo racionalista o el irracional monofisitismo. Estas tres herejías eran tan propicias a la aceptación por toda la cristiandad, que su condenación a favor de los dogmas que significan precisamente la solución más difícil de los problemas planteados constituye un enigma insoluble para el historiador que en la historia del cristianismo sólo ve actuar a fuerzas empíricas.

Contra la enorme coincidencia del Occidente con el Oriente del inmenso imperio romano se estrella también la teoría de que ambos dogmas fueron creación del helenismo, pues en los obispos romanos no se puede descubrir ninguna huella de influencias helenísticas. Sólo es verdad en esta teoría la especial capacidad de los teólogos griegos para crear los conceptos necesarios para comprender y defender la predicación dogmática cristiana. Los dos dogmas no son más que la definitiva solución de la cuestión planteada por la aparente contradicción entre la profesión de fe en un solo Dios y la confesión de Cristo como Dios de la Iglesia de los mártires, después de haber superado el gnosticismo, y que no descansó hasta haber encontrado una respuesta apropiada a la predicación dogmática del primitivo cristianismo y en sí misma consecuente.

CAPITULO III

Fundamentación del dogma de la redención

Por el mismo tiempo en que la Iglesia griega estructuraba los dos dogmas metafísicos surgieron en la latina, respondiendo al carácter de la raza latina, cuestiones religiosas prácticas que iban a llevar a la fundamentación del tercer ciclo dogmático que en lenguaje teológico es llamado soteriológico. Pero mientras que los dogmas trinitario y cristológico fueron perfectamente definidos en lo esencial, sólo se puede hablar de la fundamentación y no de la fijación del dogma de la redención, ya que su fijación ocurrió mucho más tarde en el concilio de Trento del siglo XVI. Pues entonces sólo hubo que explicar algunas de las doctrinas religiosas de la cristiandad incluídas en el actual dogma de la redención. Tampoco estas doctrinas fueron destacadas del complejo doctrinal total, que no existía todavía siquiera, sino que fueron el fruto de la polémica con concepciones enemigas que se mostraron descaminadas y cuya investigación e impugnación condujo a una formulación más exacta de la predicación dogmática eclesiástica. En el seno de la Iglesia latina nacieron dos movimientos de ese tipo, el donatismo en el siglo IV y el pelagianismo en la primera mitad del V, cuya impugnación condujo a la fundamentación del dogma de la redención en dos estadios.

1. El donatismo.

Nacimiento del donatismo y esencia de él.

El primer movimiento nació en Africa y estuvo íntimamente relacionado con el carácter fanático de la religiosidad de su población indígena convertida al cristianismo, sobre todo en la provincia de Numidia, que había sido latinizada sólo superficialmente. También espacialmente se limitó a Africa. Pero desde los comienzos estaba lejos de ser un fenómeno local. Su importancia objetiva era universal, porque sus propugnadores defendían ideas religiosas prácticas que afectaban a la vida religioso-eclesiástica de la cristiandad en cuanto tal y ponían en peligro la esencia misma de la Iglesia cristiana.

Irrumpió a fines de la era de los mártires, cuando, después de la muerte del obispo Mensurio de Cartago (311) fué impugnada la validez de la consagración de su sucesor Ceciliano por una parte del clero y de la comunidad, fundándose en la razón de que el obispo consagrante Félix de Aptungi había cometido un pecado grave entregando las Sagradas Escrituras durante la persecución. La protesta se basaba con ello en la valoración de la entrega de las Sagradas Escrituras como pecado mortal, común a toda la comunidad, y en la exigencia de la inocencia del ministro del orden, hecha sólo por una parte de ella. Esta parte sacó la consecuencia de su punto de vista, oponiendo al obispo legalmente elegido un antiobispo en la persona del obispo Mayorino, que fué consagrado por los obispos de Numidia. Con ello se inició el movimiento de su organización jurídico-eclesiástica.

Pero los factores de su nacimiento estaban mucho más detrás en la historia de la Iglesia africana. Sus padres espirituales fueron nada menos que los dos grandes teólogos Tertuliano y Cipriano, debido a los elementos de su teología, que eran propiedad personal. El espiritualismo montanista y el rigorismo ético de Tertuliano se habían unido ya antes no sólo en Cartago, sino en una parte del episcopado africano a la tesis de Cipriano de la dependencia de la gracia bautismal respecto a la ortodoxia de su ministro, y de esta unión nació la doctrina de la dependencia de todas las gracias de la Iglesia, en especial de las del bautismo y del orden, respecto a la ortodoxia de su ministro (Cipriano) y de la inocencia personal del portador del oficio (Tertuliano).

La esencia del donatismo consiste, por tanto, en la negación de la Iglesia como institución que obra objetivamente la gracia y la salvación a favor del subjetivismo religioso y del rigorismo ético. La confesión de los portadores de este nuevo movimiento a favor de la doctrina dogmática de la Iglesia sobre Dios y sobre Cristo no le dió en los comienzos el carácter de una herejía dogmática, sino de un cisma jurídico-eclesiástico, que gracias a la alta valoración de la vida religioso-moral de los portadores de los oficios eclesiásticos encontró numerosos partidarios en toda la Iglesia africana.

Difusión del donatismo y su primera escisión

Es significativo que tanto los partidarios del obispo legal Ceciliano como el partido de los rigoristas se dirigieran al emperador Constantino tan pronto como supieron que se había pasado al partido de los cristianos. Este intentó arreglar la polémica, y con tal fin convocó en Roma a tres obispos de las Galias, Materno de Colonia, Reticio de Augustoduno y Mariano de Arlés, que gozaban de su especial confianza. El año 313 se reunió en Roma un pequeño sínodo bajo la presidencia del papa Milciades, ante el que tenían que aparecer los representantes de ambos partidos. El sínodo se decidió por Ceciliano como obispo legal de Cartago; pero trató de eliminar de modo definitivo el cisma, cuyo motivo más íntimo no había visto. Sin embargo, como el antipartido no se dió por satisfecho a la vuelta de sus representantes, a cuya cabeza había estado el obispo Donato de Casa-Nigra, y volvieron a dirigirse a Constantino, éste ordenó la investigación oficial del caso del obispo Félix, según las actas públicas del proconsulado de Africa, lo que probó que la acusación levantada contra él era falsa. Simultáneamente convocó el primer sínodo occidental en Arlés (314), dos de cuyos veintidós cánones se referían especialmente a los cismáticos de Africa. El canon 13 definía en general que las órdenes impartidas por un "traditor" no perjudicaban al ordenado, es decir, eran válidas si era digno. Con ello se quitó a los enemigos de Ceciliano el arma principal que habían esgrimido contra él. El canon 8, que abolía el bautismo de los herejes, que entonces era corriente en toda la Iglesia africana, afectaba especialmente a los cismáticos, entre quienes la rebautización de los herejes que volvían a la Iglesia constituía uno de los puntos principales de su programa. No se sometieron a ambas determinaciones, sino que se dirigieron al emperador. Este se decidió por una conversación personal con ambos partidos, a los

que convocó en Milán el año 316. Pero en vista de la testarudez de los cismáticos, perdió la paciencia; sin más tardar dispuso el destierro de sus obispos y la clausura de sus iglesias. Como era de esperar, estas medidas draconianas fortalecieron el movimiento en lugar de debilitarlo. Además habían encontrado el año anterior, después de la muerte de Mayorino (315), un jefe enérgico y conocedor de sus fines en la persona de su sucesor Donato, que pudo dirigir el movimiento desde Cartago durante toda una generación, y por quien los partidarios fueron llamados donatistas.

Los continuos progresos que hizo en los años siguientes dieron motivo a Constantino para cambiar de táctica el año 321; permitió volver a los obispos desterrados y les restituyó sus iglesias en la creencia de que la suavidad y la paciencia eran más apropiadas que el castigo y la severidad contra un movimiento religioso tan intenso. Pero los donatistas no aprovecharon la libertad que se les concedía en el sentido pretendido por el emperador, sino para oponer en las tres provincias del Africa romana, especialmente en Numidia, donde la población indígena era más fuerte que en el Africa proconsular una sede episcopal donatista a la católica de casi todas las ciudades. El primer concilio donatista de que tenemos noticia reunió, por tanto, en Cartago el año 330 (336?) nada menos que 270 obispos donatistas.

Cuando el emperador Constante (337-350) volvió a emprender la inicial política de persecución de su padre, el movimiento donatista alcanzó su punto culminante. Sus violentas medidas hicieron irrumpir un salvaje fanatismo religioso que pronto adquirió el carácter de una revolución social. Los jefes de los donatistas pusieron a su servicio a ciertos ascetas fanáticos que se llamaban a sí mismos "soldados de Cristo en combate". Por todas partes se formaron turbas de la más diversa composición, en las que había fanáticos religiosos que anhelaban el martirio, esclavos huídos y elementos descontentos de la población indígena que recorrieron el país entrando a sangre y fuego, destruyendo iglesias católicas; los católicos los llamaron circumcelliones. Ahora era necesaria con derecho la intervención del poder político. Fué pedido incluso por los obispos donatistas. Pero como los cabecillas de los donatistas exigieron resistencia contra los enviados del emperador, los funcionarios imperiales, especialmente Macario, a fines del gobierno de Constante echaron mano de los medios más extremos, llegando a la ejecución y al destierro. El destierro alcanzó también a Donato el Grande, que murió fuera de su país hacia el 355.

Esta represión del donatismo duró todo el gobierno de Constancio como dominador único (350-361), de quien no se conocen disposiciones contra los donatistas. La medida de Juliano el Apóstata de permitir volver a los obispos donatistas desterrados dió nuevas fuerzas al movimiento, pero los emperadores occidentales Valentiniano I y Graciano volvieron a intervenir el 373 y el 375, prohibiendo las reuniones litúrgicas de los donatistas y confiscando sus iglesias.

Por entonces ocurrió también la escisión de los donatistas en diversos partidos, algunos de los cuales adoptaron un punto de vista moderado y otros un punto de vista rigorista. Jefes de los primeros fueron el conocido erudito Ticonio, que no llegó a tener muchos partidarios; Rogato, obispo de Cartenna y jefe de los rogatistas (hacia el 370), y Primiano, sucesor de Parmeniano (hacia el 391), obispo de Cartago. A éste se le enfrentó su propio diácono Maximiano, que fué puesto en el lugar de Primiano por un sínodo de unos cien donatistas rigoristas. Un sínodo más numeroso de los moderados (310 en número) volvió a poner a Primiano en su sede el año 393. Pero sólo excomulgó a los doce obispos que habían consagrado a Maximiano. Después de algunos años los moderados admitieron a la comunidad de la Iglesia incluso a dos de ellos sin protestar los bautismos y órdenes que habían concedido, circunstancia que fué muy aprovechada en la polémica de los católicos contra los donatistas.

Lucha de la Iglesia contra el donatismo.

La lucha contra los donatistas fué doble: eclesiástica y teológica. Respecto a la eclesiástica interesan los sínodos celebrados contra ellos. Estos sínodos no pueden compararse en modo alguno con los concilios motivados al mismo tiempo por la confusión arriana. Lo que los distingue sobre todo de ellos son dos elementos, uno externo y otro interno; el uno está en la limitación de sus miembros a los obispos católicos de Africa y la circunstancia de que tuvieron lugar sin participación alguna del emperador y fueron instancias puramente eclesiásticas, sin influencia alguna de parte de los representantes del poder político. Más importante todavía es el elemento interior, la total falta de decisiones doctrinales.

El primer sínodo que se ocupó del donatismo después del de Arlés (314) fué el de Cartago, entre 345-348. Tenía la creencia de que el cisma se había acabado a consecuencia de las medidas de los

legados del emperador Constante, y quiso dar gracias a Dios por ello. De sus catorce cánones sólo los dos primeros se refieren al donatismo y en ellos se prohibió la rebautización y la veneración como mártires de los que se habían dado la muerte a sí mismos (se alude evidentemente a los circumcelliones). Pero hasta qué punto se equivocaba sobre el arreglo del cisma se ve suficientemente por lo arriba dicho.

Hasta el año 393 no se volvió a ocupar ningún sínodo del donatismo; en tal año se celebró un sínodo en Hipona convocado por el primado de Africa, el obispo Aurelio de Cartago. Por su canon 37 sabemos que antes existía la prescripción de que los clérigos donatistas que se convertían sólo debían ser admitidos en la comunión laica. En el sínodo fué cambiada en el sentido de que los clérigos donatistas que no hubieran sido rebautizados y los que quisieran pasar a la Iglesia católica con toda comunidad debían conservar su oficio.

Desde el 394 Aurelio celebró nada menos que veinte sínodos, varios de los cuales se ocuparon del cisma donatista. Sus disposiciones estaban animadas por el sincero deseo de mover a los donatistas a que volvieran a la Iglesia católica y hacerles el camino lo más fácil posible. En el sínodo del año 403, en el que tomó parte Agustín, se propuso un diálogo religioso y se encargó a cada obispo ponerse en relación con los cabecillas de los donatistas en sus diócesis respectivas, para moverlos a que nombraran plenipotenciarios para tal reunión. A la vez se solicitó la cooperación de los jueces y magistrados civiles, pero el sínodo del año siguiente tuvo que comprobar que los donatistas no habían aceptado el ofrecimiento de los católicos. Habían respondido, más bien, con toda clase de violencias contra los obispos católicos y sus iglesias, de forma que el sínodo se vió obligado a pedir la protección del emperador Honorio para la Iglesia católica y sus servidores, y a reclamar la renovación de las leyes penales de su padre, Teodosio I, contra los herejes. Entonces Honorio promulgó en febrero del 405 el llamado edicto de la unión, que mandaba a los donatistas unirse a los católicos. Tuvo éxito en parte. El sínodo celebrado el mismo año creyó, por tanto, poderse dedicar a la preparación de un gran concilio reconciliador. Con tal fin determinó el año 407 que las comunidades donatistas que se pasaran al catolicismo podrían conservar sus obispos sin más, pero creyó tener que hacer una distinción entre los que se pasaban antes y después del edicto de la unión.

Por estas indicaciones se echa de ver claramente que tanto la

autoridad eclesiástica como la civil fueron víctimas de la ilusión de poder causar la unión religioso-eclesiástica por el camino del poder o con disposiciones jurídico-eclesiásticas. Ambos caminos fallaron.

Impugnación teológica del donatismo y su derrota intelectual por San Agustín.

El único camino del que era de esperar un verdadero éxito, a saber, la explicación teológica entre ambas posiciones, sólo fué emprendido mucho más tarde.

Los escritos donatistas más antiguos compuestos por Donato el Grande (315-ca. 355) se han perdido totalmente. Pero de los escritos de su sucesor Parmeniano, hay algunos restos en los escritos polémicos católicos. El primero que se le opuso con un amplio escrito que abarcaba seis libros fué el obispo Optato de Mileve, en Numidia, hacia el 365. Tres de estos libros son de contenido predominantemente histórico. En el primero daba Optato una historia fidedigna del cisma desde su nacimiento hasta su época, basándose en documentos que daba copiados textualmente como apéndice de su obra. Pero este apéndice sólo se ha transmitido en un manuscrito (de París) y además en estado mutilado. La autenticidad de los documentos es actualmente admitida por todos, después de haber sido rechazada por la crítica inobjetiva por los años 80 del siglo pasado. En el tercer libro niega con gran insistencia que los católicos hubieran solicitado las medidas violentas del emperador, lo cual era cierto hasta su época. Podía, por tanto, negar también la responsabilidad de las medidas de los empleados imperiales. Por lo demás, de sus datos resulta que el enviado imperial Macario sólo dictó dos sentencias de muerte, la una contra el obispo Donato de Bacaia, en Numidia, y la otra contra un donatista de nombre Márculo, por lo demás desconocido. También es muy instructivo el libro 6, que describe las violencias y crímenes de los donatistas contra los católicos y sus altares.

En los tres libros que se refieren a las diferencias objetivas entre los católicos y los donatistas—la doctrina de la Iglesia una (libro 2), de los pecados en la Iglesia sin perjuicio de su santidad (libro 4) y de la eficacia objetiva de bautismo independientemente del ministro (libro 5)—Optato tuvo mano menos feliz. Para comprender sus explicaciones totalmente habría que tener a la vista el texto de los tratados de Parmeniano, cuyos detalles trata de refutar

Optato en lugar de destacar clara y decididamente sus ideas fundamentales. A Optato no le fué concedido el éxito.

Unos treinta años más tarde le nació al donatismo un enemigo superior que lo venció intelectualmente en la persona del gran obispo de Hipona en Numidia. Agustín comenzó la lucha contra los donatistas poco después de hacerse sacerdote con una poesía rítmica que constaba de veinte estrofas alfabéticamente ordenadas y que estaba destinada a ser cantada en la iglesia. A la vez escribió una refutación de una carta de Donato, que se ha perdido. La impugnación del donatismo llegó a ser uno de los grandes asuntos de su episcopado. Lo demuestra el amplio espacio que le dedica en sus escritos. En la época que transcurre desde el 400 al 420 redactó Agustín 17 escritos polémicos que estaban dirigidos en parte contra los donatistas en general y en parte contra obispos donatistas destacados, contra Parmeniano de Cartago, Petiliano de Cirta, Gaudencio de Tamugavi, en Numidia, y Emérito de Cesárea, en Mauritania (la actual Argelia). De ellos se han perdido nada menos que ocho. A estos escritos polémicos se añadieron cuarenta y una cartas, que se dividen en dos grupos de direcciones: obispos donatistas y empleados imperiales. Agustín aprovechó también frecuentemente la ocasión para combatir el donatismo en sus sermones y en sus homilías sobre los Salmos, el Evangelio de San Juan y la primera epístola de San Juan. Por fin se refirió a él también en escritos religioso-prácticos.

El punto culminante de la lucha teológica contra el donatismo, en la que le correspondió a Agustín el papel principal, está representado por las conversaciones religiosas propuestas a los donatistas, como hemos dicho antes, en el sínodo de Cartago del año 403 y rechazadas por ellos. Esta negación dió motivo a los obispos católicos para dirigirse al emperador Honorio con el ruego de ordenar unas conversaciones religiosas públicas entre ellos y los donatistas. Los donatistas no pudieron sustraerse al mandato del emperador, y así se llegó a la conversación religiosa del año 411 en Cartago en los primeros días del mes de junio; a ella se presentaron 288 obispos católicos y 279 donatistas. La conversación no fué mantenida, naturalmente, entre tan gran número de personas. Como dialogantes fueron elegidos siete representantes de ambos partidos junto a siete obispos asistentes, a los que los locutores de ambos partidos podían pedir consejo dado el caso. Para moderador de la conversación fué designado por el emperador el funcionario imperial Marcelino. Estamos informados de modo fidedigno sobre el

transcurso de las conversaciones por una narración resumida que compuso Agustín. Los dos primeros días ofrecieron el espectáculo de una "obstrucción parlamentaria" que recuerda enormemente a las modernas y que fué montada por los donatistas; su fin era hacer fracasar las conversaciones o al menos impedir que se trataran las cuestiones que verdaderamente importaban. Pero los donatistas no consiguieron su fin. El tercer día pudo comenzar la discusión objetiva. Con ello era sellado su destino. Tuvieron que abandonar unas tras otras como indemostrables o falsas sus acusaciones contra la Iglesia católica.

Pero las conversaciones religiosas—y con ello el paralelo con hechos conocidos de época muy posterior se hace perfecto—no tuvieron éxito real alguno, a pesar de que los obispos católicos, oponiéndose a Marcelino, habían manifestado el deseo de que los obispos donatistas conservaran sus sedes si eran vencidos en las conversaciones, supuesto que pasaran a la Iglesia católica. El supuesto no se cumplió. Los obispos católicos se vieron obligados el 14 de junio del 412, un año después de la terminación de las conversaciones, poco más o menos, a salir al paso de la afirmación hecha por los obispos donatistas de que los católicos habían sobornado al juez que les atribuyó la victoria.

Este fracaso debió ser lo que más fortaleció a Agustín en la idea de que era necesario el uso del poder para volver a llevar a los donatistas a su salvación contra su voluntad. De la idea de que se debía combatirlos únicamente con la palabra de Dios y con argumentos racionales se había apartado ya el año 408, como se deduce de su carta al obispo donatista Vicente, en la que ya había invocado la parábola del banquete (Luc. 14, 15-24) con el "compelle intrare" (oblígalos a entrar) (epíst. 93). Los años 414 y 415 el emperador Honorio promulgó contra los donatistas leyes todavía más severas, que llegaban hasta a amenazar con la muerte. Contra esta medida Agustín se había expresado ya los años 408-409 en su carta al procónsul Donato (epíst. 100). Repitió su desaprobación en las cartas dirigidas a Marcelino (epíst. 139), a Bonifacio (epíst. 185 del año 417) y a Dulcicio (epíst. 204, de 420, poco más o menos).

Y así falló también el camino de la discusión teológica, hecho que manifiesta el carácter irracional del donatismo. A pesar de su derrota intelectual por Agustín, y a pesar de su persecución por el poder mundano, seguía existiendo cuando desde el año 429 erigieron en Africa su imperio los vándalos y se dedicaron a perseguir tanto a los católicos como a los donatistas.

Contribución positiva de la refutación del donatismo a la fundación del dogma de la redención

Esta información resumida sobre el donatismo sólo le da al lector una pálida idea de la cantidad de dolor y miseria que acarreó sobre la Iglesia africana del siglo IV y de la primera mitad del V. De ello es culpable en primer término la falta de crónicas sobre los hechos particulares desarrollados en esta larga época en cientos de comunidades cristianas. Nuestros principales informadores, Optato de Mileve y el gran obispo de Hipona, son muy comedidos en la descripción de las violencias de los donatistas y de los crímenes de los fanáticos y revolucionarios circumcelliones, que recorrieron las provincias africanas durante un decenio entrando a sangre y fuego. Lo que cuentan en particular, tanto sobre las crueldades hechas a los presbíteros y a las iglesias católicas, como sobre las medidas imperiales de represión, es suficiente y se resiste a ser repetido de palabra o por escrito. Sólo la circunstancia de que, con excepción del Africa proconsular, se enfrentaran en toda ciudad episcopal dos comunidades que se hacían la guerra mutuamente hasta escandalizar a los mismos paganos hace suponer lo peor.

Inspiran la mayor compasión los fanáticos donatistas que por descaminada religiosidad se precipitaron en la muerte o intentaron matarse como el presbítero Donato, de la diócesis de Hipona, que prefirió saltar libremente a un pozo, para su popia condenación, que dejarse apresar, y que sólo con esfuerzo pudo ser sacado del agua contra su voluntad, pero para salvación suya, como dice una vez San Agustín (epíst. 173).

A pesar de todo, el donatismo sirvió, sin saberlo ni quererlo, a un fin positivo. Condujo a un conocimiento claro y más seguro de verdades y valores vitales de tipo religioso-práctico del cristianismo, que se han convertido en elementos del dogma soteriológico de la Iglesia católica. A Agustín le estuvo reservado el aclararlos y definirlos.

La quintaesencia de todas las explicaciones y argumentos que opuso al donatismo fueron dos pensamientos esenciales.

El contenido del primero fué la propiedad de la Iglesia católica de ser una institución salvadora fundada por Cristo que abarcaba a buenos y malos, justos y pecadores.

Pero la Iglesia católica posee esta propiedad, porque es el único gran cuerpo, precedido por los profetas, llamado a la vida por los

apóstoles y difundido por sus sucesores a través de todo el mundo, de la única gran cabeza, que no es otra que Cristo el Salvador mismo. Quien se aparta, por tanto, de la Iglesia católica se aparta del Salvador y de su verdadera salvación. Para esta primera idea pudo apoyarse en la gran autoridad de la Iglesia africana, en Cipriano, que dos siglos antes había acuñado ya la fórmula "extra ecclesiam non est salus" (fuera de la Iglesia no hay salvación).

Esto era la condenación del extremado individualismo religioso que divide el cuerpo de Cristo por amor a sus propias ideas y perece en tal división.

La segunda idea es el carácter objetivo de los sacramentos de la Iglesia católica, especialmente del bautismo y del orden.

Estos dos sacramentos están en primer plano para San Agustín, porque los donatistas repetían el bautismo a quienes se pasaban a ellos y porque no reconocían el orden de los obispos, sacerdotes y demás miembros del clero católico a causa del pecado del consagrante del obispo Ceciliano de Cartago, Félix de Aptungi, que había sido un "traidor". Pero el bautismo y el orden son independientes de los respectivos ministros, porque es Cristo quien bautiza y ordena y no el hombre que administra el bautismo o el orden; pues éste no es el Señor, sino el ministro y servidor del sacramento de Cristo.

Respecto al bautismo, Agustín tuvo una difícil posición; pues en este punto los donatistas podían invocar la gran autoridad de la Iglesia africana, a Cipriano, de quien todo el mundo sabía que había rechazado el bautismo administrado por los herejes. Agustín dedicó gran atención a este fuerte argumento de los donatistas, pues su escrito más amplio sobre el bautismo se ocupa casi exclusivamente de la tesis de Cipriano contra el bautismo de los herejes. Pero pudo arrancar victoriosamente de manos de los donatistas el arma que con ello se habían apropiado, demostrando que no podían aducir la autoridad de Cipriano a favor suyo, porque Cipriano había permanecido en comunidad eclesiástica con los obispos de su época que no habían rebautizado a los herejes, y había defendido el principio de que la paz eclesiástica debía ser conservada a pesar de la diversa posición respecto al bautismo de herejes.

De esta posición de Cipriano supo incluso sacar un argumento contra los donatistas mismos. Si querían permanecer fieles a sus principios, tenían que rechazar a Cipriano, pues, manteniéndose en comunidad eclesiástica con los obispos que reconocían el bautismo de los herejes, se había hecho partícipe de la pecaminosa

conducta de tales obispos, y con ello toda la Iglesia africana se habría apartado del ideal de la Iglesia sin pecado ya en tiempos de Cipriano. Pero Agustín mantuvo que la posición de Cipriano respecto al bautismo de los herejes era un error que se explicaba porque en su tiempo no se había investigado suficientemente la cuestión de la validez o no validez del bautismo, tal como ocurrió en el sínodo general de Arlés el año 314.

Esta segunda idea significó la interna superación del subjetivismo religioso en el cristianismo, que pone la propia acción en lugar de las instituciones objetivas de Cristo y conduce a los hombres necesitados de salvación a la ilusión de que ellos pueden ser su propio salvador.

2. El pelagianismo.

Esencia del pelagianismo.

Unos cien años después del nacimiento del donatismo apareció en la Iglesia latina un segundo movimiento, que fué todavía más importante que el primero para la fundamentación del dogma de la redención. Se llama pelagianismo por su autor, el monje británico Pelagio, que llegó a Roma a comienzos del siglo V. El trasplante desde la sencilla situación de su patria a la envenenada atmósfera de la ciudad del mundo fué la perdición de aquel hombre erudito y de alto nivel moral, pero superficial desde el punto de vista psicológico, filosófico y religioso. Se escandalizó de las faltas morales que vió en la comunidad romana y todavía más de los subterfugios con que los cristianos romanos intentaban disculpar sus acciones y omisiones invocando la debilidad de la naturaleza humana y la dificultad de cumplir los deberes de la vida ético-religiosa. Frente a estos subterfugios remitió a los cristianos romanos al poder de la seria voluntad de evitar el pecado y a la facilidad de cumplir los preceptos de Dios y hacer una vida ajustada a estos preceptos. Con ello planteó, consciente o insconscientemente, la difícil cuestión de la relación de los dos factores de la vida religioso-cristiana, la gracia de Dios y la libertad del hombre, cuestión que hasta su época no se había investigado detenidamente en teología.

No es de extrañar que Pelagio encontrara eco al principio en los cristianos serios de Roma. Pero pronto se vió que, pasándose de los factores fundamentales de la vida religiosa, mantenía ideas

escandalosas. Llamó más la atención todavía la intervención de uno de sus primeros partidarios, el abogado romano Celestio, que no sólo aceptó las ideas de su maestro, sino que las desarrolló y les dió una formulación atractiva. Los escritos en que expusieron su doctrina se han perdido en su mayor parte. Pero lo que se ha conservado en su texto primitivo o en extractos y citas de los escritos polémicos dirigidos contra ellos, especialmente en los tratados de San Agustín, es suficiente para poder determinar en qué consistía la esencia del pelagianismo.

Representa un paralelo perfecto con la cristología antioquena. Del mismo modo que la escuela antioquena, al intentar, por la misma época, explicar la unión de la naturaleza humana y divina en Cristo, partió de la naturaleza humana y sólo pudo llegar en consecuencia a una unidad exterior y psicológica de Cristo, Pelagio y sus discípulos en la cuestión de la relación entre la gracia divina y la libertad humana pusieron en primer término esta última y no pudieron, por tanto, hacer justicia a la gracia divina. Se lo impidió en mucha mayor medida el hecho de que a la concepción racionalista de la gracia de Dios unieron una valoración optimista de la naturaleza humana, a cuya alabanza dedicó Pelagio un escrito especial.

Esta unión de racionalismo y naturalismo determinó la esencia del pelagianismo, que se expresa en las cuatro principales proposiciones doctrinales expuestas por Celestio. Contenían la negación: 1, del primitivo estado sobrenatural del primer hombre: Adán habría muerto, aunque no hubiera pecado; 2, del pecado original: el pecado de Adán sólo le perjudicó a él y no al género humano; 3, de la necesidad del bautismo de los niños: los niños se encuentran en el mismo estado que Adán antes de pecar; 4, e incluso de la gracia redentora de Cristo mismo: Cristo es nuestro maestro y modelo para que podamos cumplir más perfectamente los mandamientos de Dios.

El pelagianismo defendía, por tanto, una solución del problema de naturaleza y gracia que estaba en oposición tan evidente con la predicación dogmática de la necesidad de la gracia interna de Dios para poder hacer una vida cristiana ético-religiosa, con la praxis universal del bautismo de niños y con muchas manifestaciones del Apóstol San Pablo, que necesariamente tenía que conducir a una polémica intraeclesiástica.

La polémica pelagiana en Occidente y Oriente.

Esta polémica tuvo un carácter totalmente distinto de las luchas dogmáticas de la Iglesia griega. Como los autores del pelagianismo no fueron obispos, ni siquiera miembros del clero, sino monjes laicos, no pudo provocar ningún cisma. Tampoco tuvo sede fija, sino que buscó y encontró sus partidarios dentro de las comunidades eclesiásticas existentes. Jamás se habla en las fuentes de una iglesia pelagiana. Y no llegó a existir ninguna iglesia no sólo por razones jurídico-eclesiásticas, sino por la razón todavía más decisiva de que el pelagianismo en cuanto tal no tenía fuerza comunitaria a consecuencia de su carácter racionalista y naturalista. Sus autores, Pelagio y Celestio, no tuvieron, por lo demás, intención de fundar una iglesia, pues eran individualistas declarados.

La polémica no irrumpió en Roma, sino en Cartago, desde donde pronto fué trasplantada al Oriente. A la llegada del rey de los godos Alarico, que invadió Roma el año 410, Pelagio y Celestio huyeron a Sicilia, como muchos otros romanos. Allí defendieron sus ideas especiales, según parece, con más energía que en Roma. Allí debió también redactar Pelagio su escrito sobre la naturaleza (humana), pues desde allí le fué enviado a Agustín por dos cristianos, por lo demás desconocidos, de nombre Timasio y Jacobo, para que dictaminara sobre él; a la vez le comunicaban que habían sido amonestados a la vida ascética por Pelagio mismo. A esta época corresponde también la redacción del escrito de Celestio titulado *Definitiones sive ratiocinationes*, porque también fué llevado a Africa desde Sicilia y enviado a Agustín por los obispos Eutropio y Paulo. Poco después se dirigieron Pelagio y Celestio a Africa. Pelagio se dirigió a Hipona con la esperanza de ganar a Agustín para sus ideas, pero no lo encontró porque estaba ausente. Por Agustín mismo sabemos que vió dos veces a Pelagio en Cartago, cuando se ocupaba con gran intensidad de la cuestión donatista; pero no dice nada ni sobre el tema ni sobre el resultado de sus conversaciones. Parece que Agustín formó una opinión bastante mala de Pelagio. Por su parte, Pelagio debió darse cuenta en poco tiempo que Cartago no era el lugar para que su simiente floreciera. Pronto se decidió a ir a Jerusalén, con la esperanza de encontrar en Oriente un suelo más favorable para su doctrina. En Jerusalén se puso en contacto con el obispo Juan y con el occidental Jerónimo, que desde el año 386 había fijado su morada en Belén. En la primera época Pelagio se comportó comedidamente, como

más tarde comprobó Jerónimo, ya que "hablaba o callaba", según las circunstancias de tiempo, lugar y personas. Como emprendió solo el viaje a Jerusalén, se impone suponer que se enemistó con Celestio, tanto más cuanto que desde aquel momento no volvieron a encontrarse nunca.

Celestio no quiso abandonar Africa tan fácilmente como Pelagio lo hizo. Hasta trató de conseguir un puesto de presbítero en Cartago. Entonces intervino Paulino, antiguo secretario del obispo Ambrosio de Milán, que al morir éste fué a Africa junto a Agustín, con un memorial contra él en que le reprochaba siete proposiciones heréticas, y consiguió su condenación por el sínodo de Cartago de los años 411-12. En Jerusalén se recibió la noticia de esta condenación a través del presbítero español Orosio, que, por orden de Agustín, junto a quien había llegado hacía poco, fué a Tierra Santa el año 415 y acusó a Pelagio, que estaba entonces en Jerusalén, de ser el verdadero autor de los errores de Celestio. El obispo Juan, que no quería condenar a Pelagio, celebró, por tanto, un sínodo en junio del 415, en el que Pelagio, en vista de que Orosio y el obispo Juan no podían entenderse, porque el uno no sabía el idioma del otro y el intérprete no era de fiar, remitió todo el asunto ante el tribunal del papa Inocencio I. Poco después llegaron dos obispos galos, Heros de Arlés y Lázaro de Aix, que estaban en Africa, a Palestina y entregaron al metropolita Eulogio de Cesárea un escrito acusatorio contra Pelagio y Celestio. La circunstancia de que la acusación partiera de estos dos obispos iba a tener muy pronto fatales consecuencias en Occidente, pues ambos eran creaciones del usurpador Constancio, que el año 407 se había apoderado de las Galias, Bretaña y España y había ocupado ambos episcopados con tales instrumentos serviciales. Después de ser vencido el emperador Constancio por los generales del emperador Honorio el año 411, fueron expulsados por los habitantes de ambas ciudades, que antes los habían rechazado, con insultos e injurias. Eulogio convocó un sínodo en Diópolis, en el que sólo participaron catorce obispos. Como no aparecieron los dos acusadores, a Pelagio, que había sido invitado a defenderse en el sínodo, le fué fácil lograr sentencia absolutoria de los obispos, negando las proposiciones sacadas de sus escritos, que según juicio posterior de Agustín habían sido reunidas sin especial habilidad y además aparecían ante el sínodo no en su texto original latino, sino en una traducción en parte atenuada y en parte incompleta o explicándolas en un sentido que tuvo que parecer ortodoxo a los miembros del sínodo,

que no conocían sus escritos. Al leer proposiciones de los escritos de Celestio, que tuvieron que parecer especialmente escandalosas a los obispos, replicó que no eran suyas y que condenaba lo que no había dicho y anatematizaba a todo el que contradijera las doctrinas de la santa Iglesia. Para terminar declaró incluso lo siguiente: "Creo en la Trinidad esencial y una y en todo lo que enseña la santa Iglesia católica. Quien enseñe otra cosa, sea anatema."

La victoria de Pelagio, lograda por su hábil maniobra engañosa, tuvo un triste eco en las violencias hechas por sus partidarios a Jerónimo, que poco antes se había dirigido contra él en un escrito polémico en forma de diálogo.

El contragolpe no se hizo esperar. Cuando se conoció en Africa el desenlace del sínodo de Dióspolis, los obispos africanos creyeron necesario tomar postura contra su equivocado juicio. Lo hicieron el año 416 en dos sínodos celebrados en Cartago y Mileve, en los que se repitió la sentencia del anterior concilio de Cartago contra Celestio y se excomulgó tanto a Pelagio como a Celestio hasta que abjuraran sus herejías. Ambos sínodos dieron cuenta de su proceder al papa Inocencio I y le pidieron que lo confirmara, en un escrito sinodal, al que se añadía además un detallado escrito privado de cinco obispos, con Aurelio de Cartago y Agustín a la cabeza. Después de celebrar un sínodo en Roma en el que se investigó el asunto, el papa confirmó a principios del año 417 las decisiones de los obispos africanos en tres escritos, que se conservan entre las cartas de Agustín (ep. 181-183). Después que llegaron estos escritos a Africa, Agustín exigió en un sermón a sus oyentes no tener más miramientos con los partidarios del pelagianismo; debían refutarlos y enviarle a él los que se resistieran: "Pues ya han sido enviados (los escritos) de dos sínodos sobre este asunto a la sede apostólica y se han recibido respuestas de ella. El asunto (en el fondo) se ha terminado; ojalá se termine también el error algún día" (sermón 131, n. 10). Este es el texto del que salió el famoso dicho: "Roma locuta, causa finita" (ha hablado Roma, la cuestión se ha acabado).

Unos meses antes había recibido Agustín las actas del sínodo de Dióspolis que había pedido al obispo Juan de Jerusalén el año 416. Se apresuró a poner en conocimiento del episcopado africano los hechos del mismo. A los miembros del sínodo los juzgó con mucha benignidad; como no habían podido leer los escritos de Pelagio, sólo habían tenido en cuenta lo que Pelagio había dicho

en su presencia y no lo que había escrito. Tampoco contra Pelagio mismo manifestó disgusto alguno; frente a su afirmación de que él no había escrito que alguien pudiera estar sin pecado con sólo quererlo, Agustín contó con la posibilidad de que Pelagio había olvidado lo que había escrito antes, para no tener que presentarlo como mentiroso. Pero no pudo reprimir ciertas sospechas contra su honradez cuando en las actas leyó la afirmación de Pelagio de que él había dicho que quien se había convertido de los pecados podía estar sin pecado con su esfuerzo personal y la gracia de Dios, pero no en el sentido de que permaneciera invariable para todo el futuro. Los obispos no pudieron entender la expresión "gracia de Dios" como gracia de la creación, sino como la gracia por la que nos hemos convertido en hijos de Dios como nueva creación, mientras que Pelagio había dicho antes clarísimamente que por gracia de Dios entendía la posibilidad de no pecar que le había sido dada a la naturaleza humana al ser creada en razón de haber sido dotada de libre voluntad.

Mediante esta desapasionada investigación, Agustín quitó su fuerza al errado juicio de Dióspolis, pues pudo llegar al resultado de que el sínodo había absuelto a Pelagio sólo en razón de que el mismo Pelagio había condenado en el sínodo el pelagianismo. Si no lo hubiera hecho, habría salido de él, sin duda, condenado.

El deseo que expresó Agustín en el sermón citado no se cumplió en la época que siguió inmediatamente. Vivían todavía los autores de la herejía y no era de esperar que se sometieran a la condenación por los obispos africanos y por la sede apostólica. De hecho buscaban, como era natural, ganar de su parte a la autoridad suprema para poder volverse contra los subordinados. Pelagio trató de justificarse ante el papa Inocencio dirigiéndose a él en una carta y enviándole una profesión de fe que debía demostrar su ortodoxia y la de sus partidarios. La carta se ha perdido, pero la profesión de fe ha llegado a nosotros gracias a la circunstancia de que los ignorantes copistas se la atribuyeron a Jerónimo e incluso a Agustín. Es bastante amplia. La mayor parte se refiere a los dogmas trinitario y cristológico, que no tenían nada que ver con su cuestión. Pero como no podía callar la cuestión sobre la que disputaban él y el episcopado africano, usó el mismo método, más que sospechoso, que había usado con éxito frente a los miembros del sínodo de Dióspolis, ya que daba a sus ideas formulaciones apropiadas para hacerlas parecer totalmente ortodoxas. Para tener

una idea de la habilidad con que trató de engañar al papa, es conveniente reproducir el texto en cuestión. Dice:

"Mantenemos un solo bautismo, que debe ser administrado a los niños con las mismas palabras sacramentales que a los adultos. Creemos que el hombre que ha caído después del bautismo puede ser salvado por la penitencia. Aceptamos el Nuevo y el Antiguo Testamento en la medida del número de libros que indica autoritariamente la santa Iglesia católica. Creemos que las almas son dadas por Dios, que las crea, y anatematizamos a quienes dicen que las almas son, en cierto modo, una parte de la sustancia divina. Condenamos también el error de quienes afirman que las almas habían pecado o habían estado ya en el cielo antes de ser enviadas a los cuerpos. También abominamos de la blasfemia de quienes dicen que al hombre se le ha mandado una cosa imposible y que los mandamientos de Dios no pueden ser guardados por cada uno, sino por todos en conjunto, o a los que con Mani condenan las primeras o segundas nupcias. También anatematizamos a los que dicen que el Hijo de Dios se engañó porque lo exigía la debilidad de la naturaleza humana, y que a causa del hombre asumido no pudo hacer todo lo que quiso. Condenamos también la herejía de Joviniano, de que en la otra vida no hay diferencia de méritos y de que allá poseeremos las virtudes que aquí abajo omitimos adquirir. Confesamos la libre voluntad en el sentido de que decimos que siempre necesitamos la ayuda de Dios, y que están en error tanto los que con Mani afirman que el hombre no puede evitar el pecado como los que con Joviniano afirman que el hombre no puede pecar; pues el uno y el otro niegan la libertad. Nosotros decimos, sin embargo, que el hombre puede pecar y no pecar, para confesar que siempre tenemos voluntad libre."

El ya citado Marius Mercator es nuestro informador sobre el hecho de que a instigación de los dos obispos galos, que, como es natural, no podían sentirse satisfechos con el desenlace del sínodo de Diópolis, se celebró un segundo sínodo en Jerusalén bajo la presidencia del obispo Teodoto de Antioquía, a quien estaba sometido el metropolita de Cesárea. Se declaró contra Pelagio y lo desterró de Palestina. Esta expulsión de Pelagio fué una gran satisfacción para Jerónimo, que en una carta (epíst. 138) se glorió de haberla motivado con su intervención contra él. Después de este sínodo, que tuvo lugar el año 417, las fuentes guardan silencio sobre el posterior destino del heresíarca. Debió morir poco después de este golpe.

En los años siguientes estuvo en primer plano su colaborador más joven, Celestio. Después de su condenación en el sínodo de Cartago de los años 411-12 apeló a la sede apostólica. Pero entonces no se dirigió a Roma, sino a Efeso. Allí encontró partidarios y fué admitido incluso en el presbiterado. Desde allí se dirigió por

los años 415-16 a Constantinopla. Pero el obispo de allí, llamado Atico, se declaró contra él y motivó su expulsión de la ciudad imperial, previniendo incluso contra él a los obispos de Efeso, Tesalónica y Africa. Al tener noticia de su segunda condenación por los obispos africanos y de la confirmación de ella por Inocencio I, se decidió a presentarse al papa. Logró ganar, si no para su causa sí para su persona, al papa Zósimo, que había sucedido a Inocencio I († 10 de marzo del 417). La favorable impresión que hizo al papa en su interrogatorio personal al afirmar que condenaba lo que había sido condenado por Inocencio I, fué corroborada por el escrito de justificación en forma de profesión de fe que Celestio le envió a Roma, pues al final de este documento Celestio aseguraba que respecto a las cuestiones controvertidas que trascendían el símbolo de la fe él no había propuesto ningún dogma, sino que no había hecho más que manifestar su opinión personal, que sometía al juicio de la sede apostólica. Zósimo se apresuró a tomar bajo su protección a Celestio en una primera carta a los obispos africanos y los reprochaba haber creído con ligereza a los obispos galos Heros y Lázaro, a los que llamaba falsos acusadores. Quien quisiera acusarlo debería ir a Roma en el plazo de dos meses, en caso de que no se hubiera convencido de la ortodoxia de Celestio. El segundo escrito del papa a Africa fué motivado por la circunstancia de que, poco después de la primera carta, llegó a su poder el escrito de justificación de Pelagio dirigido a su antecesor y a la vez una carta del sucesor del obispo Juan de Jerusalén, de nombre Prailo, que se manifestaba favorablemente sobre Pelagio. Ya conocemos el contenido de este escrito de justificación. Pero más que su contenido debió hacer una impresión sumamente favorable al papa su final, pues en él se expresaba la misma intención sumisa y obediente que en el escrito de justificación de Celestio. Decía:

"Esta es la fe, santísimo padre, que hemos aprendido en la Iglesia católica y en la que nos hemos mantenido siempre y nos mantenemos. Pero si hubiera en ella algo menos verdadero o prudente, deseamos ser corregidos por ti, que tienes la fe y la sede de Pedro. Si, a pesar de todo, mi confesión es confirmada por el juicio apostólico, se demostrará a todo el que trata de tiznarme que es poco objetivo o envidioso, e incluso no católico, pero no que yo soy hereje."

Zósimo hizo leer ambos escritos en una reunión del clero romano, y el 20 de septiembre del 417 comunicó a los obispos africanos la alegría con que los había conocido y la admiración de que

gente de fe tan perfecta pudiera ser difamada. Les adjuntaba el escrito de Celestio con la segura esperanza de que se alegrarían de su perfecta fe. La alegría de los obispos africanos al recibir este escrito no debió ser muy grande. Pero no se dejaron arrastrar a una irreflexiva polémica contra el papa, aunque en esta cuestión personal carecía evidentemente de razón, sino que celebraron un sínodo en Cartago a fines del 417 o comienzos del 418, en el que observaron que no bastaba que Celestio dijera que condenaba lo que había condenado Inocencio I, sino que retractara lo que había escrito en la obra por la que había sido condenado en Cartago.

En un tercer escrito, fechado el 21 de marzo del 418, Zósimo destacaba enérgicamente el derecho de la sede apostólica a decidir por sí misma en última instancia con la razón siguiente: "Para que nadie pueda discutir ya más su sentencia." En el asunto en litigio había dado importancia al hecho de obrar en comunidad con los obispos africanos, pero había pedido que se investigara el asunto de Celestio, que había sido condenado por ellos, porque Celestio se había dirigido a la sede apostólica, había solicitado la declaración de sus acusadores y había condenado la herejía que se le había imputado falsamente. Zósimo hacía constar a la vez que no había dado confianza ilimitada a Celestio. Había que proceder con suma prudencia y comprobar exactamente lo que debía decidir la suprema justicia. Respecto al escrito de los obispos africanos, no había tomado ninguna decisión, de forma que el asunto se encontraba todavía en la misma situación que cuando les había dado noticia de él.

Cuando llegó este escrito a Cartago, el 29 de abril, los obispos africanos habían decidido ya la celebración de un segundo y gran sínodo, que tuvo lugar el 1 de mayo del 418 y condenó una vez más la doctrina de Pelagio en nueve cánones. No tenemos noticia de cómo recibió Zósimo este proceder de los obispos africanos que le fué comunicado en un escrito sinodal. Pero el hecho es que Celestio fué reclamado para presentarse a una nueva investigación y que él no se presentó, sino que huyó de Roma. Esta conducta de Celestio debió abrir los ojos al papa. Según afirmación de Agustín, el papa ordenó investigar la doctrina de Pelagio y el verano del 418 condenó tanto la doctrina como la persona de Pelagio y de Celestio en la llamada *Epístola tractoria* dirigida a todo el episcopado católico. Se ha afirmado que fué obligado en cierto modo a esta condenación por el primer decreto del emperador Honorio contra los pelagianos, pedido por los obispos africanos antes del

sínodo de 1 de mayo, porque tiene la fecha del 29 de abril. Pero tal afirmación es insostenible, pues por las cartas del papa se echa de ver claramente que su protesta contra los obispos africanos no se refería a la doctrina de Celestio, sino a su persona, y partía del supuesto de que tanto él como Pelagio habían sido acusados falsamente de una herejía.

Por raro que parezca y a pesar de su importancia, se ha perdido el texto de la *Epístola tractoria,* excepto algunos lugares que se conocen por Agustín y Próspero de Aquitania. Marius Mercator, que la tuvo en la mano y se ocupó de su difusión por Oriente, atestigua que era muy amplia y que en ella eran citados textos de los escritos de Pelagio y Celestio.

Los obispos africanos se apresuraron a dirigir al papa un escrito de agradecimiento, que también se ha perdido. En Italia negaron su firma sólo dieciocho obispos. Pero cuando el emperador Honorio, a quien se habían dirigido de nuevo los obispos africanos, promulgó un decreto de destierro contra ellos, la mayoría asintió a la sentencia del papa. Sin embargo, permaneció en su contradicción el obispo Julián de Eclano, en Apulia, el partidario intelectualmente más destacado de Celestio, que a la vez puede ser llamado el típico representante del estilo racionalista y naturalista de los pelagianos. Como portavoz de los dieciocho obispos, anunció inmediatamente su actitud contraria al papa Zósimo y al obispo Rufino de Tesalónica. Después de su destierro de Italia se dirigió a Constantinopla, adonde había huído Celestio desde Roma. Desde allí, y a consecuencia de su calidad de obispo, apareció en primer plano frente a Celestio. Como fué condenado por el obispo Atico de Constantinopla (406-425), marchó a reunirse con el obispo Teodoro de Mopsuestia, a quien hemos conocido ya como verdadero fundador del nestorianismo. En este contacto personal está la confirmación exterior de la interna relación entre el pelagianismo y el nestorianismo. De Teodoro se sabe que combatió la doctrina del pecado original en un escrito que se ha perdido. Por los fragmentos que se conservan de él se echa de ver, sin embargo, que adujo contra ella los mismos argumentos que los pelagianos. Desde Mopsuestia escribió Julián sus obras polémicas contra Agustín (véase más abajo). Después de algunos años volvió a Constantinopla, donde estaba Celestio. Entonces se le opuso Marius Mercator con un primer memorial del año 429 dirigido al clero de Constantinopla, a los superiores de monasterios y al emperador Teodosio para orientarlos sobre la marcha de la polémica en Occi-

dente y estigmatizar a los pelagianos como herejes. Su afirmación de que Julián y Celestio habían sido ya expulsados de la capital no puede, sin embargo, ser cierta, por lo menos referido al año 429, pues la pregunta de Nestorio al papa Celestino sobre cómo se debía comportar con Julián y sus partidario supone su presencia en Constantinopla. En su respuesta alude Celestino a su repetida condenación como hereje y destaca la postura reprobatoria que el predecesor de Nestorio había adoptado frente a ellos. Entonces Nestorio se manifestó contra ellos en cuatro sermones, de los que Marius Mercator da extractos en latín y que se han conservado en griego entre los sermones inauténticos de Juan Crisóstomo. Su esperanza de encontrar eco en la Iglesia griega fué totalmente aniquilada por la postura reprobatoria del concilio de Efeso. Por lo demás, la cuestión misma no fué tratada ni explicada en el concilio. En el escrito conciliar al papa Celestino se dice, sin embargo, que se habían leído y aprobado las actas occidentales sobre la condenación de Pelagio y Celestio y en los llamados cánones uno y cuatro del concilio se imponen a los partidarios de Celestio los mismos castigos que a los de Nestorio.

Desde este momento (431) no volvemos a oir hablar del pelagianismo en la Iglesia griega, la cual, como se ve por la anterior visión de conjunto, sólo fué mezclada marginalmente en la polémica. En Occidente se desarrolló en Africa y en Roma. De las restantes partes de la Iglesia latina el pelagianismo sólo encontró gran número de partidarios en Bretaña, que era la patria de Pelagio. Próspero de Aquitania nombra en su crónica a un tal Agrícola, por lo demás desconocido, hijo de un pelagiano de nombre Severiano, como difusor de la herejía. Hay un defensor literario del pelagianismo en el obispo bretón Fastidio, citado por Gennadio en su *Historia de la literatura* (c. 56); se le ha atribuído una colección de escritos pelagianos que han sido publicados el año 1890. Próspero añade que, a petición de un diácono de nombre Paladio, el papa Celestino mandó al obispo Germano de Auxerre que combatiera el pelagianismo en Bretaña. Emprendió el primer viaje hacia allá con el obispo Lupo de Troyes y el segundo con el obispo de Augusta de Tréveris, porque había tenido noticias de que algunas veces trataban de propagar de nuevo el pelagianismo. Una corta reviviscencia del mismo en el siglo VI fué reprimida por la eficaz intervención del obispo David de Menevia (St. Davis). En Italia y Dalmacia tuvieron que intervenir los papas León I y Gelasio contra algunos partidarios aislados y retardados de la herejía.

En las Galias el verdadero pelagianismo no encontró partidarios y tampoco en España. Los sínodos celebrados en las Galias los años 429 y 446 se ocuparon del pelagianismo en Bretaña y la llamada polémica semipelagiana, al sur de las Galias, tuvo carácter completamente distinto.

Derrota del pelagianismo por San Agustín

La superación del pelagianismo fué mérito en primer término de los obispos africanos y no de los romanos. Si aquéllos se hubieran dejado tranquilizar por las cartas del papa Zósimo, habría sido fácil para Pelagio y Celestio defender sus doctrinas racionalistas y naturalistas bajo la máscara de una ortodoxia reconocida por Roma y ganar numerosos adeptos. Pues no habrían seguido de seguro la advertencia de Zósimo a Celestio y a los obispos de diversas regiones, que estuvieron presentes a su primer interrogatorio en Roma, "de apartarse de tales discusiones perjudiciales que nacían de la venenosa curiosidad".

Pero entre los obispos africanos fué el mismo obispo Agustín de Hipona quien ganó la victoria sobre el pelagianismo, a la vez que derrotaba al donatismo. Por su temperamento profundamente religioso y sus experiencias personales estaba especialmente capacitado para reconocer en toda su magnitud el peligro que significaba el pelagianismo para la verdadera vida cristiana, pues en su juventud había vivido en sí mismo tanto el poder degradante del pecado y la debilidad de la voluntad humana como la victoriosa fuerza de la gracia divina. La lucha contra la nueva herejía le ocupó desde el año 412 hasta el fin de su vida. El modo de hacerla constituye un paralelo perfecto de su impugnación del donatismo. Lo mismo que contra los donatistas, intervino contra los pelagianos en escritos, cartas y sermones.

Sus escritos antipelagianos, diez en número, se han conservado todos y demuestran plenamente que fué el que llevó la palabra entre los obispos africanos. El primero fué motivado por la circunstancia de que el año 412 le fueron enviadas desde Cartago, para que las refutara, ciertas tesis pelagianas sobre el pecado de Adán y la inocencia de algunos hombres en el pasado, presente y futuro. Agustín contestó con el escrito *Sobre la culpa del pecado y su perdón,* en dos libros, a los que añadió un tercero, porque pocos días después de terminar los dos primeros recibió la explicación a las epístolas de San Pablo compuesta por Pelagio, en la

que se aludía a la idea de que los niños no tenían pecado original. Digna de observarse es su manifestación de que no había hablado de ello en los dos primeros libros, porque ni se le había ocurrido que alguien pudiera pensar o decir tales cosas. Agustín subrayó más tarde que en los dos primeros libros no había citado ningún nombre en la esperanza de que ello facilitara su mejoramiento, y que en el tercero había nombrado a Pelagio no sin algunas alabanzas, porque tenía buena fama y no se había apropiado tal idea hasta entonces. Pero lo que da una significación especial a este primer escrito es el hecho de que en él está ya totalmente contenida su doctrina sobre el pecado original y la gracia y su fundamentación bíblica. Casi todos sus demás escritos: *Sobre el espíritu y la letra,* es decir, sobre la gracia y la ley (fines del 412); *Sobre la naturaleza y la gracia* (415), *Sobre la perfección de la justicia humana* (fines del 416), *Sobre la gracia de Cristo y el pecado original* (418), nacieron de su propia iniciativa en la misma mínima medida que el primero; fueron más bien motivados por las personas a quienes están dedicados. Entre ellas se encuentra también el papa Bonifacio I (418-422), que le envió, para que las refutara, las dos cartas enviadas por los pelagianos al papa Zósimo y al obispo Rufino de Tesalónica.

En el primer libro del escrito *Sobre el matrimonio y la concupiscencia* (419), que Agustín dedicó al Cómite Valeriano, tuvo que defenderse contra la acusación hecha ante el Cómite por los pelagianos de que condenaba el matrimonio con su doctrina del pecado original. El único pelagiano que le atacó públicamente fué el obispo Julián de Eclano. Este compuso contra el mismo libro un amplio antiescrito *Los cuatro libros al obispo Turbancio.* Extractos de este escrito fueron enviados por el Cómite Valeriano a Agustín, que se dirigió contra él en un segundo libro del escrito *Sobre el matrimonio y la concupiscencia.* Cuando conoció el texto completo del escrito de Julián y se dió cuenta de las diferencias entre él y aquellos extractos, se sintió obligado a dirigir un escrito contra él, *Los seis libros contra Julián, defensor de la herejía pelagiana* (hacia el 421). Por él sabemos que Agustín fué amigo del padre de Julián y apreció mucho a Julián mismo. Se vió obligado a intervenir literariamente por segunda vez contra Julián porque éste lo atacó en un segundo antiescrito, a saber, en *El escrito de ocho libros al obispo Floro.* Pero este escrito no era la contestación de los seis libros de Agustín contra Julián, sino que se dirigía contra el segundo libro de su escrito *Sobre el matrimonio y la concu-*

piscencia, en el que por vez primera había contestado al escrito de Julián al obispo Turbancio. Los dos escritos polémicos de Julián no han llegado a nosotros, pero pueden reconstruirse por las detalladas respuestas de Agustín, especialmente el segundo, porque Agustín, en su respuesta a *Los ocho libros de Julián a Floro,* antepuso por secciones su texto a la refutación. Pero sólo llegó al comienzo del libro VII del escrito de Julián, en cuya refutación trabajaba todavía durante el asedio de Hipona por los vándalos.

En todo este intercambio literario se trataba en lo esencial de tres puntos: 1, del pecado original; 2, de la relación entre la libertad de la voluntad humana y de la gracia de Dios; 3, de la valoración del instinto sexual. Fué especialmente dolorosa para San Agustín la afirmación de Julián de que el pecado original era una doctrina maniquea, cuya defensa calificaba a Agustín de maniqueo. Por eso se volvió continuamente contra este reproche y destacó la diferencia esencial entre el maniqueísmo y la doctrina de la Iglesia sobre el origen del mal en el mundo de los hombres.

A los escritos antipelagianos se añadieron numerosas cartas, que manifiestan clarísimamente su posición decisiva en la impugnación del pelagianismo. La primera está dirigida a Pelagio mismo (ep. 145) y demuestra hasta qué punto estuvo lejos Agustín de ser lo que se ha llamado olfateador de herejes. Es la respuesta escrita hacia el 413 a una aduladora carta que Pelagio le había dirigido desde Jerusalén. En ella Agustín rechaza las alabanzas que le había concedido Pelagio y le pide que rece por él para que llegue a ser lo que es ya a juicio de Pelagio. Pero no quiso ser desagradecido y le deseó todos los bienes de Dios y la vida eterna con Dios eterno. En la información sobre los hechos del sínodo de Dióspolis tuvo que protestar, por lo demás, contra el abuso que Pelagio había cometido ante el sínodo con su carta y con las cartas de otros obispos. También merecen ser citadas las dos cartas al presbítero llamado Sixto (más tarde papa Sixto III, 432-440), porque son la respuesta a una carta que Sixto dirigió a Agustín y por la que Agustín pudo deducir que los pelagianos lo citaban sin razón como amigo suyo.

Como era de esperar, Agustín tomó también postura desde el comienzo contra la nueva herejía en sus sermones. Es significativo el hecho de que el primero lo pronunció el año 413 "por mandato" del obispo Aurelio de Cartago. Su tono es muy pacificador. Agustín no citaba ningún nombre, evitó también llamar herejes a los hermanos equivocados: "Los advertimos como amigos, no los

combatimos como enemigos suyos" (serm. 294, n. 20). La misma reserva practicó también Agustín en los sermones pronunciados en su propia diócesis hasta que el pelagianismo fué condenado por la Iglesia.

Pero con esta larga y enérgica polémica intelectual Agustín no sólo desplazó al pelagianismo, sino que se hizo acreedor de un mérito mucho mayor por el hecho de que trató la doctrina opuesta al pelagianismo sobre los fundamentos negativos (pecado original y pecados personales) y positivos (gracia y justificación) de la vida religiosa cristiana más penetrantemente que nadie antes que él, demostró su conformidad con la Escritura y le dió formulaciones más precisas. La fundamentación del dogma de la redención es, por tanto, obra suya en primer término. A él hay que agradecer sobre todo que la polémica pelagiana no se agotara en las perjudiciales discusiones que intranquilizaron a las Iglesias latina y griega desde el 412 al 431, sino que tuviera un resultado positivo de valor permanente. La intensa ocupación con los problemas sugeridos por la lucha contra el pelagianismo le condujo también, sin embargo, a ideas y opiniones que eran propiedad personal suya y encontraron contradicción en los círculos eclesiásticos ya a fin de su vida y mucho más después de su muerte (véase más abajo).

CAPITULO IV

VIDA INTELECTUAL Y DE FE DE LA IGLESIA. LOS PADRES LATINOS

Considerando la participación de la Iglesia latina en la configuración de los dogmas trinitario y cristológico, y aún más, exponiendo la labor que a favor de la fundamentación del dogma de la redención prestó en la lucha contra el donatismo y el pelagianismo, hemos conocido los dominios principales de la vida intelectual y de fe de la Iglesia latina desde comienzos de la era de la paz hasta mediados del siglo V. Ahora hay que dar una imagen de conjunto de esta vida intelectual.

Las fuentes con que podemos alcanzar esta visión son del mismo tipo que las fuentes por las que hemos podido conocer la vida intelectual de la Iglesia griega dentro de la misma época de su florecimiento. En lo esencial son los monumentos literarios en que decantó tal vida y que han llegado hasta nosotros o se ha demostrado que existieron entonces. Si se considera la bibliografía de la Iglesia latina en conjunto, se ve inmediatamente que no puede compararse con la de la Iglesia griega ni en cantidad ni en valor intrínseco. La primera razón de esta relativa pobreza está en la extensión más pequeña de la Iglesia latina frente a la griega como consecuencia de la menor cristianización del occidente latino frente al oriente griego. La segunda razón está en la desfavorable situa-

ción política del Occidente a consecuencia de las inmigraciones germánicas, que penetraron cada vez más profundamente en las provincias centrales del imperio romano occidental y les quitaron el sosiego y seguridad de la vida política, cosa que en todas las épocas ha sido una de las condiciones más importantes del florecimiento de una cultura espiritual superior. Su confusión impuso a la vez a los obispos latinos, que en primer término estaban llamados a los cuidados de la vida espiritual cristiana, nuevas tareas prácticas, que apartaron a muchos de ellos de una actividad literaria más intensa, a la que se habrían dedicado en otras circunstancias, y que incluso dificultaron en gran medida la labor de los que se dedicaron a ella a pesar de todo.

El sensible retraso de la teología latina frente a la griega tuvo también, sin embargo, razones internas estrechamente relacionadas con las íntimas disposiciones de los hombres latinos para lo jurídico, administrativo y práctico. La primacía que lograron los teólogos griegos hay que agradecerla a la voracidad con que se arrojaron sobre las ideas metafísicas que estaban a la base de la predicación dogmática de la divinidad una y trina a la vez y de Cristo Dios y hombre; fundamentarlas, formularlas en conceptos y armonizarlas entre sí correspondía en gran medida a sus disposiciones naturales. A los teólogos occidentales no les fué impuesta en general esta tarea especulativa. Los dos únicos movimientos de importancia que nacieron en Occidente eran de contenido religioso-práctico. Y los teólogos latinos que se atrevieron a entrar en los terrenos metafísicos—Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán—sólo pudieron hacerlo tomando como maestros a los teólogos griegos.

Pero hay una gran excepción que puede decirse en una sola palabra: Agustín. En él regaló la Providencia a la Iglesia latina un genio teológico-filosófico y religioso-práctico que reunió en sí lo que separaba a los demás teólogos latinos y griegos, y cuya doble posesión tenía que hacer pasar a segundo término a todos los demás teólogos griegos y latinos. Pero esta excepción exige un estudio especial. Quien quiera lograr una imagen lo más acertada posible de la vida media intelectual y de fe de la Iglesia latina en su época de florecimiento tiene que prescindir al principio de él. Y para que tal imagen sea lo más ajustada posible a la realidad, tienen que ser considerados por separado y cada una de por sí las provincias eclesiásticas latinas.

1. Los teólogos de Italia.

Extraña a primera vista que Italia no dé muestras de ningún gran teólogo. Los papas romanos desde Silvestre I (314-335) a Celestino I (422-432) están descartados como escritores teológicos. Por lo demás, hay varios tratados de contenido cristológico que llevan el nombre del papa Julio I (337-352); pero desde hace tiempo se ha comprobado que le fueron atribuídos por los partidarios de Apolinar de Laodicea. La bibliografía auténtica de todos estos papas consiste en un número mayor o menor de cartas que escribieron no como teólogos, sino en su calidad eclesiástica de poseedores del supremo oficio de pastores y maestros. Sólo del papa Dámaso I (366-384) hay además las conocidas inscripciones en verso de los sepulcros de los mártires en las catacumbas romanas y en algunas iglesias, que se han conservado, en parte, en sus originales y la mayoría de las veces sólo en copias; según Jerónimo, escribió también sobre la virginidad en verso y en prosa. Nada se ha conservado de ello. Pero aunque se conservara un escrito en prosa sobre una cuestión o una institución de la vida religiosa práctica no bastaría para contarlo entre los teólogos.

El teólogo más destacado que produjo Italia es San Ambrosio de Milán (374-393). Descendiente de una noble familia romana e hijo de uno de los empleados más altos del imperio, había emprendido la carrera jurídica y llegó a Milán como miembro consular, cuando la nueva elección motivada por la muerte del obispo arriano Auxencio lo elevó inesperadamente a la silla episcopal, aunque todavía era catecúmeno. Tenía la mejor formación mundana de su época, pero carecía de la más mínima formación teológica cuando se vió obligado "a enseñar antes de haber aprendido, o mejor, a aprender y enseñar al mismo tiempo". Es significativo para la situación espiritual de la Italia de entonces el hecho de que tuvo que acudir a los teólogos griegos para hacerse teólogo latino. Desde el punto de vista del contenido, cayó, por tanto, en dependencia de la teología griega, cosa que se ve clarísimamente en los dos grandes escritos dogmáticos que compuso contra los arrianos por mandato del emperador Graciano y en el pequeño escrito *Sobre el misterio de la divina encarnación*. Pero tanto sus escritos como sus actividades episcopales dan prueba de que no recogió servilmente la doctrina, sino que la puso al servicio de su propia personalidad. Y su personalidad estaba definida por tres elementos:

1, por su disposición auténticamente romana para lo ético y práctico; 2, por su destacado talento psicológico y pedagógico, que lo llevó a una intensa actividad pastoral; 3, por su profundo sentido eclesiástico y su fuerte conciencia de la independiencia y superioridad de lo religioso respecto a todo lo mundano y político.

Sus restantes escritos suelen ser divididos en dos grupos: exegético y ascético-moral. Esta división es engañosa, porque da la sensación de que en el primer grupo tenemos que habérnoslas con escritos propiamente exegéticos, es decir, con escritos que tratan de explicar de seguido el texto de un libro bíblico, sea según el método alegórico de los alejandrinos o según el método gramatical-histórico de los antioquenos. Pero Ambrosio no hace tal cosa en ninguno de sus numerosos escritos, pequeños o grandes, de contenido bíblico. Originalmente fueron sermones en que se trataban temas religiosos prácticos basándose en narraciones del Antiguo Testamento y usando el método alegórico, que hacía posible el aprovechamiento práctico de los textos. Ello se echa de ver incluso por los títulos de tales escritos exegéticos; la mayoría de ellos están titulados según los personajes alegóricamente interpretados en ellos: *Sobre Caín y Abel, Sobre José el patriarca, Sobre Tobías;* otros expresan directamente el tema que se trata en ellos, por ejemplo: *Sobre la huída del mundo,* como modelo de la cual se propone la huída de Jacob a Mesopotamia. Pero el carácter de tales escritos se manifiesta con suma claridad en los títulos en que se reúnen ambos puntos de vista: *Sobre Isaac y el alma, Sobre Jacob y la vida bienaventurada, Sobre Elías y el ayuno.* Los dos escritos sobre doce salmos y el salmo 118, en los que se atiene al texto, no son más que excepciones aparentes, pues no se interesó por los libros históricos para interpretarlos alegóricamente, sino de textos directamente religiosos. Una excepción constituyen los nueve sermones sobre el *Hexámeron.* Usó su método incluso en la explicación del Evangelio de San Lucas, su único escrito exegético sobre el nuevo testamento, ya que tampoco en él se atiene al texto, sino que lo interpreta para poder sacar doctrinas ético-religiosas. Antes se le atribuyó un verdadero comentario de las epístolas de San Pablo, el llamado *Ambrosiasta* (= Pseudo-Ambrosio). Pero desde los tiempos de Erasmo se reconoce universalmente que no procede de Ambrosio. Los patrólogos se han ocupado mucho últimamente de este comentario, que es tenido como el mejor comentario latino a San Pablo. Pero su autor no ha podido ser determinado hasta ahora con certeza. También en todos estos escritos depende Ambrosio de los teólogos

griegos. Incluso, más allá de ellos, llega a Filón de Alejandría, fundador del helenismo judío y del método alegórico-místico para explicar la Sagrada Escritura.

Los escritos exegéticos de Ambrosio pertenecen, por tanto, a los ascético-morales. Estos procedieron también en parte de sermones, especialmente los escritos sobre el estado de las vírgenes consagradas a Dios, como modelo de las cuales es presente la Santa Virgen Madre del Señor, María. A ella pertenece el escrito *Sobre los deberes de los servidores de la Iglesia*—para el que tomó de modelo el conocido escrito de Cicerón *De officiis*—, nacido de la preocupación por un clero bien instruído y consciente de sus deberes y a la vez de la voluntad de crear un compendio de moral para los laicos. Sus cuidados por los catecúmenos y neófitos le condujeron a redactar una breve explicación del símbolo del bautismo y de la fe y a componer su escrito *Sobre los misterios*, es decir, los sacramentos, para instruir a los neófitos sobre el bautismo, la confirmación y la eucaristía. El escrito *Sobre la penitencia* estaba dirigido contra la comunidad de novacianos, que existía en Milán todavía por sus tiempos.

Dado el carácter práctico de la mayoría de los escritos de Ambrosio, no es necesario admirarse de que a pesar de su amplia y polifacética actividad encontrara tiempo y sosiego para redactar una enorme cantidad de escritos, pues tales escritos eran la decantación de su actividad pastoral misma. Lo que hizo como predicador y padre espiritual día por día durante su episcopado de veinte años no está escrito en ningún libro terreno, ni siquiera en el bosquejo de su vida que hizo su secretario Paulino después de su muerte; está anotado en el "libro de la vida" del cielo. Pero una de sus acciones de padre espiritual se grabó indeleblemente en la memoria de la Iglesia: la conversión y bautismo del profesor romano de retórica en Milán Agustín. No le fué concedido ver las consecuencias de esta acción, pues cuando murió, el año 397, Agustín apenas había comenzado su gloriosa carrera como obispo de Hipona.

La circunstancia de que Milán fuera residencia imperial por aquel tiempo llevó a Ambrosio al contacto personal con los emperadores romanos y su corte, y le dió ocasión de manifestar el tercer rasgo, arriba citado, de su personalidad. Se enfrentó a los portadores del supremo poder mundano, cuando fué necesario, con una firmeza y valentía, que no pudo demostrar ninguno de los obispos griegos contemporáneos suyos. Le ofreció la primera ocasión de ello la madre y tutora de Valentiniano II, la arrianizante emperatriz

Justina, que intervino a favor del resurgimiento del arrianismo en Milán. Obtuvo el nombramiento del obispo arriano Mercurio, hizo devolver a los arrianos el derecho de reunirse, exigió a Ambrosio los años 385 y 386 la entrega de dos iglesias a los arrianos y lo encerró a él mismo por dos veces, junto con el pueblo, durante un día entero en una iglesia. Pero la firmeza de Ambrosio la obligó a retractarse. El emperador Teodosio I le dió otras dos ocasiones de ello. Cuando el año 388 promulgó un edicto de castigo contra los cristianos de la ciudad de Calínico en Mesopotamia por haber destruído una sinagoga, Ambrosio exigió y consiguió la derogación de tal medida. Dos años más tarde Teodosio hizo degollar siete mil hombres por el asesinato de varios empleados imperiales. Ambrosio exigió que el emperador hiciera penitencia pública con tal insistencia, que el emperador se sometió. Alcanzó también un mérito especial en su eficaz lucha contra los últimos defensores del paganismo en Roma. En su primera estancia en Roma, el año 357, el emperador Constancio I había hecho retirar del Senado el altar de la diosa Victoria, antes de entrar en él. A consecuencia de la reacción bajo el imperio de Juliano tal altar fué colocado de nuevo donde estaba. Cuando el emperador Graciano ordenó que fuera retirado, el año 382, los senadores paganos enviaron una delegación a Milán para pedir al emperador la derogación de tal disposición. A instancias de Ambrosio el emperador se negó a recibir a los enviados, a cuya cabeza estaba el senador Símmaco. Este hizo otros dos intentos de volver el altar pagano al Senado: uno bajo el imperio de Valentiniano II, el año 384, y otro bajo el imperio de Teodosio I, el año 391. Pero gracias a la valiente intervención de Ambrosio fracasaron ambos.

Que Ambrosio fué el obispo latino más influyente de su época lo demuestran sus cartas, que son una de las fuentes más ricas de la historia de aquel tiempo. Pero no fué gran teólogo. Su amplia dependencia de la teología griega impide, aunque admiremos su personalidad y su ejemplar actividad, contarlo entre los grandes del reino del pensamiento. Careció de fuerza creadora. No desarrolló lo ya existente y mucho menos se enfrentó con nuevas ideas y puntos de vista a los muchos problemas que había en su época. Pero si se piensa en que ninguno de los grandes teólogos se vió libre de errores, está permitido alegrarse de que la providencia le pusiera esos límites y él no los traspasara. Eligió la mejor parte.

Los demás escritores teológicos de Italia en el siglo IV y primera mitad del V están muy por detrás de la gran figura de San Am-

brosio. El más antiguo de ellos es Julio Fírmico Materno, laico nacido en Sicilia, que se había hecho cierto nombre siendo pagano como autor de un manual de astrología. Después de su conversión al cristianismo compuso un escrito, *Sobre el error de las religiones profanas,* en el que hace un duro balance de los cultos secretos, acentuando su superstición y su inmoralidad, y al final pide a los emperadores Constante y Constancio eliminar estos últimos restos de paganismo. Ultimamente se le ha atribuído el diálogo entre el cristiano Zaqueo y el pagano Apolonio, que por su contenido puede ser llamado el segundo intento latino de exponer sistemáticamente la doctrina dogmática después del primero, que corresponde a Lactancio. Pero tal atribución es insegura.

Los polemistas antiarrianos han sido ya citados. Uno de ellos, Cayo Mario Victorino, destacó también como exegeta. De sus comentarios a las epístolas de San Pablo sólo se han conservado los dedicados a la epístola a los gálatas, a los filipenses y a los efesios, y confirman el desfavorable juicio que de ellos da Jerónimo.

La exégesis bíblica está representada, junto al llamado *Ambrosiasta,* por otros dos obispos de Aquileya: Fortunatio, que, según Jerónimo, compuso breves comentarios a los evangelios en la época del emperador Constancio, comentarios que según parece se han perdido totalmente, y Cromacio (388-ca. 407), de cuya valiosa explicación del Evangelio de San Mateo sólo se conservan 18 tratados.

Italia no tuvo nada original que enfrentar a las grandes historias de la Iglesia de Sócrates y Sozomeno. Sin embargo, procede del año 354 una colección de fuentes que tiene gran valor para la historia profana y eclesiástica de la ciudad de Roma. Como fuentes eclesiásticas ofrece un calendario de las pascuas, que se extiende desde el 312 al 411, dos índices de conmemoraciones de obispos romanos, desde Dionisio († 288) hasta el comienzo del gobierno de Liberio (352), y de las fiestas de mártires romanos, y, finalmente, una lista de los obispos romanos, desde Pedro hasta Liberio, que sirvió de modelo al autor del posterior pontifical romano. Se ha llamado al autor de esta colección "el cronógrafo del 354", pero desde hace algún tiempo los eruditos se inclinan a atribuir toda la colección a Dionisio Filocalo, calígrafo de las inscripciones sepulcrales del papa Dámaso; es seguro que procede de él el calendario oficial de la ciudad de Roma. Hacia el 380-385 el obispo Filastrio de Brescia compuso un índice de herejías desde el principio del mundo hasta su tiempo, que es un pequeño paralelo de la gran obra heresiológica del obispo Epifanio de Chipre. Describe nada menos que

156 herejías, 28 de las cuales llama precristianas. Desde la herejía 92 no se trata ya de sectas heréticas, sino de diversas afirmaciones particulares, preponderantemente de contenido exegético y dogmático, que o son evidentemente falsas o parecieron escandalosas a Filastrio. Nos dan una visión instructiva de la multitud de cuestiones oscuras de que se ocupaba el mundo del autor.

La primera historia de la Iglesia latina es una traducción libre de la griega de Eusebio de Cesárea, y demuestra una vez más la dependencia de la vida intelectual de la Iglesia latina respecto a la de la griega. Fué hecha por el monje Tiranio Rufino, que a los nueve libros en que resumió los diez de Eusebio añadió otros dos, que se refieren a la época que va del 324 al 395. Pero esta continuación no es trabajo de Rufino; se basa en la historia de la Iglesia del obispo Gelasio de Cesárea en Palestina, que se ha perdido. Nacido en Concordia, junto a Aquileya hacia el 345, Rufino fué ganado para la vida ascética en un monasterio de esta ciudad. Poco antes del 371 fué a Roma, donde conoció a la noble romana Melania la Vieja y se hizo su consejero espiritual. A fines del año 371 viajó con ella a Egipto, donde estuvo varios años, mientras Melania seguía el viaje hasta Jerusalén y fundaba allí un monasterio de mujeres. Rufino visitó los monasterios del desierto de Nutria y la escuela de Dídimo el Ciego en Alejandría, que supo entusiasmarlo por Orígenes. El año 377 viajó a Jerusalén y construyó una celda de anacoreta en el monte de los Olivos, desde donde cuidó pastoralmente del monasterio de Melania. Se relacionó también con el obispo origenista Juan de Jerusalén, que lo ordenó presbítero hacia el 390. Con Jerónimo, que había llegado a Belén el año 386, le unió una íntima amistad, hasta que el año 392 ocurrió la llamada segunda polémica origenista, que los separó. Desde Roma, a donde volvió el 397, retornó después de algún tiempo a Aquileya. Allí desarrolló una celosa actividad de traductor, nacida de su amor a los escritos griegos. Se dedicó en primer término al gran Orígenes, varios de cuyos escritos exegéticos han llegado a nosotros por ese único camino. Lo mismo vale para los escritos del monje Evagrio Póntico. De menos importancia son las traducciones de las llamadas *Sentencias* de Sexto, de las *Clementinas*, del diálogo anónimo sobre la verdadera fe en Dios, de algunos sermones de Basilio Magno y de Gregorio Nacianceno y de las dos reglas monacales de Basilio, porque se conserva su texto original. De los escritos propios de Rufino el más importante es la amplia explicación del símbolo

apostólico de la fe, porque nos da el texto más antiguo del símbolo de la fe romano.

Rufino fué sacado de su ocupación de escritor por las invasiones de los visigodos. Huyó de Aquileya a Roma y desde allí, junto con sus protectores romanos, al Sur, y murió en Sicilia el año 410.

2. Los teólogos de las Galias.

A la cabeza de los teólogos de las Galias está el obispo Hilario, de Poitiers, que entre los obispos de las Galias tiene una posición semejante a la de Ambrosio de Milán entre los de Italia. Pero era una generación más joven que éste y su familia, que pertenecía a las nobles de la ciudad, era todavía pagana cuando él vió la luz del mundo en los primeros años del siglo IV. La insatisfacción de la filosofía pagana y la repugnancia por la vida de placeres ociosa y sensual, de una parte, y de otra, el conocimiento de la Sagrada Escritura de los cristianos lo condujeron al cristianismo. No él mismo, sino Venencio Fortunato († hacia el 601), nos dice que estuvo casado. Su elevación a la sede episcopal de su patria ocurrió en los peores tiempos de la polémica arriana, pero a la vez le dió ocasión de aparecer como el "Atanasio de Occidente". Ya conocemos la hazaña de su actividad episcopal; consistió en la derrota del arrianismo en las Galias, cosa que consiguió por la firmeza frente al error, acompañada de la benignidad para con los equivocados. A su destierro a Oriente, que le condujo a la escuela de la especulación teológica griega, debió la profundización de su teología, que se manifiesta con suma claridad comparando su comentario de San Mateo hecho antes del 355, con sus escritos posteriores compuestos durante su exilio y después de su vuelta.

Por desgracia su herencia literaria ha padecido muchas pérdidas. De sus escritos antiarrianos se han perdido varios, excepto algunos fragmentos. Y del todo se ha perdido su escrito dirigido al prefecto Salustio contra el médico Dióscuro, partidario de las ideas del emperador Juliano el Apóstata.

Parecidas pérdidas han sufrido los escritos exegéticos que compuso después de su vuelta del exilio en los pocos años que le fueron todavía concedidos († 367). Se han perdido igualmente los comentarios sobre el Cantar de los Cantares y sobre las epístolas de San Pablo, y el comentario sobre el libro de Job, excepto dos pequeños fragmentos.

Del comentario a los Salmos sólo se ha conservado un tercio. Pero muestra los grandes progresos que tuvo que agradecer, también en el terreno exegético, a su estancia en Oriente. Supo armonizar los métodos antioqueno y alejandrino de interpretación. A sus escritos exegéticos pertenece también el *Libro de los misterios*, que fué publicado por vez primera y bastante mutilado el año 1887, siguiendo un manuscrito de Arezzo, pues trata de los modelos de Cristo y de la Iglesia contenidos en los libros proféticos del Antiguo Testamento.

El número de obispos galos que junto a Hilario tuvieron actividades literarias es sorprendentemente pequeño. Aparte del obispo Febadio de Agennum, sólo se pueden nombrar los obispos Honorato de Arlés y Euquerio de Lyon. Pero compusieron sus escritos cuando eran todavía monjes de Lerins (véase más adelante). La noticia del último sobre el martirio de la llamada legión tebana ya ha sido citada al estudiar la persecución de Diocleciano. En la polémica antinestoriana no participó ningún obispo galo. El escrito del abad Juan Casiano de Marsella, no nació de su propia iniciativa. Los escritos a que debe su fama se refieren a la vida monacal (véase más adelante).

Sólo la historia de la Iglesia tuvo un notable representante en Sulpicio Severo de Aquitania († hacia el 420), debido a su crónica, que se distingue por su espíritu crítico y méritos literarios. Comienza con la creación del mundo y da primero un resumen de la historia viejotestamentaria hasta el nacimiento de Cristo. No se atrevió a tocar los evangelios y los Hechos de los Apóstoles por miedo a herir la dignidad de su contenido con la resumida forma de su obra. El bosquejo de la historia de la Iglesia comienza, por tanto, con la llegada del Apóstol Pablo a Roma, narrada al final de los Hechos de los Apóstoles. Después de una corta vista de conjunto sobre la era de las persecuciones el autor se extiende algo más sobre la lucha arriana hasta la muerte de San Hilario. Sólo tienen valor independiente los últimos capítulos del libro segundo (46-51), que se ocupan exclusivamente del priscilianismo. Sus demás escritos los dedicó en parte al obispo Martín de Tours: una vida, dos diálogos sobre sus milagros y tres cartas. A diferencia de su crónica, que se ha transmitido en un solo manuscrito, estos escritos encontraron una acogida extraordinaria y contribuyeron en gran medida a la difusión del culto del gran varón eclesiástico por los reinos germánicos. Sulpicio Severo lo había conocido personalmente y por sus advertencias de abandonar las seducciones y vicios del mundo fué mo-

vido a hacer la "vida solitaria y pobre" de un monje después de la temprana muerte de su mujer. Le unió una íntima amistad con Paulino de Nola. Sus cartas a él se han perdido.

3. Los teólogos en España. El priscilianismo.

Del mismo modo que durante la era de los mártires no había nacido ni un solo escrito teológico en la Iglesia de España, tampoco después de comenzar la era de la paz produjo ningún escritor teológico que pueda compararse a Hilario de Poitiers o Ambrosio de Milán. El obispo Osio de Córdoba, cuya importante posición en la polémica arriana ya conocemos, no se hizo nombre entre los escritores teológicos. Los dos únicos escritos que le atribuye Isidoro de Sevilla, una carta a su hermana en alabanza del estado virginal y su tratado sobre la significación de los ornamentos sacerdotales en el Antiguo Testamento, han desaparecido sin dejar huellas. El obispo Gregorio de Elvira sólo tuvo un modesto puesto entre los polemistas antiarrianos. Los escritos de un tercer teólogo español del siglo IV, el obispo Paciano de Barcelona, son la decantación de su actividad pastoral. Pero son instructivos, porque por ellos sabemos que el novacianismo todavía tenía partidarios en España. Los escritos que dirigió contra ellos, las cartas al novaciano Simproniano y una *Exhortación a la penitencia* son una importante fuente para nuestro conocimiento de la disciplina penitencial de España. De la primera carta procede la frase acuñada en lo sucesivo: "cristiano es mi nombre; católico (no novaciano) es mi apellido". De su actividad retórica poseemos una prueba en el sermón sobre el bautismo, que también es de carácter práctico, ya que expone los efectos del bautismo. Un sermón en que fustigaba los festejos paganos del año nuevo se ha perdido, por desgracia.

El presbítero Orosio de Braga (Portugal), que tuvo parte en la polémica pelagiana, compuso a incitación de San Agustín en los años 417-18 una gran obra histórica. En ella perseguía un fin apologético, a saber: la refutación del reproche generalizado por su tiempo contra el cristinismo de que su difusión y el abandono del culto a los dioses paganos eran culpables de toda la miseria que había irrumpido sobre el imperio romano con las invasiones germánicas. Este reproche se podía refutar con suma eficacia demostrando que la época precristiana había sido más abundante en guerras, miseria y desgracias de todo tipo que la cristiana. Orosio emprendió

esta demostración a base de un bosquejo de la historia universal desde la creación del hombre hasta el año 417. Este bosquejo, a diferencia de la crónica de Sulpicio Severo, fué una de las historias más populares de la Edad Media.

Desde el último cuarto del siglo IV España fué el escenario de un típico movimiento religioso, que por su autor es llamado priscilianismo. Prisciliano descendía de una noble y acaudalada familia española y fué sin duda una personalidad muy culta y profundamente religiosa. Basándose en las más antiguas noticias de Sulpicio Severo al final de su crónica y del presbítero Orosio en el memorial sobre los priscilianistas y origenistas que dirigió el año 414 a Agustín, se acostumbraba a considerar a Prisciliano como un renovador expreso del gnosticismo o maniqueísmo, hasta que el año 1887 se publicaron once pequeños tratados como escritos suyos. Fueron descubiertos en un manuscrito muy antiguo de Würzburg por el filólogo G. Schepss y publicado por él; se lo atribuyó a Prisciliano por razones de crítica interna (en el manuscrito los tratados son anónimos). Estos tratados pusieron al investigador ante un difícil enigma, pues en ellos no se descubre huella alguna de gnosticismo y maniqueísmo. En los tratados primero y tercero los gnósticos y maniqueos son incluso condenados. El enigma no se ha resuelto hasta la fecha. El intento de resolverlo negando que Prisciliano fuera su autor no ha tenido eco suficiente. Menos satisfactoria todavía es la solución radical: absolver a Prisciliano de toda herejía. Pues un enigma no se resuelve poniendo en su lugar otro nuevo. Este nuevo enigma consiste en explicar cómo pudo nacer toda la polémica, si Prisciliano no fué más que un innovador amante de la oposición, pero dentro de los límites de la ortodoxia, que se hizo incómodo para los mundanizados obispos. La situación de las fuentes obliga a renunciar a conocer con seguridad el priscilianismo de Prisciliano. Pero autoriza a suponer que sus ideas teológicas estuvieron desde el principio inficionadas por elementos que no estaban de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, sino que eran de carácter herético. El único escrito que le fué atribuido desde antiguo es un bosquejo de la teología paulina. Pero en casi todos los manuscritos va precedido de un prólogo de un "obispo Peregrino", que explica en él que había excluído de este escrito todo lo falso y había redactado los noventa "cánones", es decir, proposiciones en que era resumida la teología paulina, de forma que correspondieran al sentido de la fe católica. Con ello este escrito ha perdido su carácter de fuente. Pero lo tiene el texto de una carta de Prisciliano que se cita en el memorial de

Orosio. De este texto resulta que las ideas de Prisciliano sobre el alma eran de carácter gnóstico, pues en él enseñaba que las almas nacidas de Dios salen de una especie de cámara, confiesan ante Dios que van a luchar y son pertrechadas con las dotes del ángel. En su descenso a través de diversos círculos son, sin embargo, hechas prisioneras por las potestades malas y arrojadas a voluntad de los príncipes dominadores en diversos cuerpos de hombres y se les adscribe el acta de deudas que Cristo pagó y clavó en la cruz con su pasión (*Col.*, 2, 14).

Según esto, Prisciliano defendió, sin duda, una mística que en último término era gnóstica. No hay, por tanto, razón suficiente para poner en duda los datos precisos de Sulpicio Severo de que un defensor de la gnosis de nombre Marco, nacido en Menfis, había llegado desde Egipto a España y había ganado para ella primero a una mujer noble llamada Agate, después a un retórico llamado Elpidio, por quien Prisciliano había sido iniciado en la doctrina, tanto más cuanto que Sulpicio Severo confiesa que no estaba suficientemente informado sobre los comienzos de la gnosis en Egipto.

Sobre el desarrollo del movimiento herético estamos bien informados por la crónica de Sulpicio Severo. Prisciliano encontró con su actuación muchos partidarios, especialmente mujeres, que le tributaron su veneración. Como pronto ganó también para su causa a dos obispos, Instancio y Salviano, cuyas sedes no indica Sulpicio, el obispo Idacio de Mérida llamó la atención del metropolita Higinio de Córdoba sobre el movimiento; Sulpicio hace a Idacio el reproche de que con su torpe y exageradamente celosa conducta atizó el fuego naciente en vez de apagarlo. Después de muchas polémicas se llegó a celebrar un sínodo el año 380 en Zaragoza; en él participaron también obispos de Aquitania (patria de Sulpicio Severo). Como las personas acusadas—los obispos Instancio y Salviano y los laicos Elpidio y Prisciliano—no se atrevieron a presentarse ante el sínodo, fueron excomulgados con la adición de que quien recibiera a los excomulgados caería también en excomunión. Fué encargado de cumplir estas decisiones el obispo Itacio de Huelva, que se hizo un perseguidor de los excomulgados más celoso que Idacio. Los dos obispos excomulgados respondieron a sus medidas consagrando a Prisciliano obispo de Avila para fortalecer su causa y por su propia seguridad. Entonces los dos principales enemigos de Prisciliano se dirigieron al poder secular y lograron del emperador Graciano un rescripto, en cuya consecuencia

sus enemigos debían ser expulsados no sólo de sus iglesias o ciudades, sino de toda España. Acto seguido Prisciliano y sus dos partidarios obispos se decidieron a viajar hacia Roma y justificarse ante el papa Dámaso, para lo cual pasaron por Aquitania, donde encontraron nuevos partidarios. No lograron ver al papa, y a su vuelta fueron también rechazados por Ambrosio de Milán. Pero lograron sobornar al *magister officiorum* Macedonio y de ese modo alcanzar la derogación del decreto de exilio. Instancio y Prisciliano (Salviano había muerto en Roma) volvieron, por tanto, a España y recuperaron sus anteriores sedes episcopales. Su séquito aumentó y hasta lograron movilizar contra Itacio al procónsul Volvencio; Itacio huyó rápidamente a las Galias. Allí ganó de su parte al prefecto Gregorio, que mandó que los autores de la discordia fueran llevados ante él e informó sobre ello a la corte imperial. Pero aquí todo era comercial. De nuevo sobornado, Macedonio consiguió que el asunto fuera remitido al vicario de España. Ya habían llegado a Tréveris oficiales para llevar a España a Itacio, que estaba entonces allí. Pero él supo librarse de ellos, y como corría el rumor de que el usurpador Máximo iba a llegar pronto a Tréveris, decidió esperar su llegada. Cuando Máximo entró en la ciudad como vencedor, elevó ante él la acusación contra Prisciliano, y Máximo remitió el asunto a un sínodo en Burdeos, mandando que Instancio y Prisciliano se presentaran a él. Instancio, que fué interrogado el primero, no pudo justificarse suficientemente y fué declarado indigno del episcopado.

Pero Prisciliano apeló a Máximo, que mandó llamar a todos los interesados. Idacio e Itacio intervinieron como acusadores. Sulpicio interrumpe aquí su narración con la observación de que los acusadores le gustaban tan poco como los acusados, y de Idacio especialmente como obispo da un juicio aniquilador. Que este miserable hombre se había atrevido incluso a acusar públicamente de herejía al apostólico obispo Martín de Tours, que estaba también entonces en Tréveris, porque le presionó para que renunciara a la acusación e imploró a Máximo que no derramara la sangre de los desgraciados. Que era plenamente suficiente que los herejes fueran apartados de sus iglesias por sentencia episcopal; que era un crimen terrible y nunca visto que un asunto eclesiástico fuera decidido por un juez secular. De hecho el proceso fué aplazado mientras Martín estuvo en Tréveris. Poco antes de su partida hizo prometer a Máximo que no habría sentencias de muerte. Pero después de su par-

tida los obispos Magno y Rufo (Sulpicio no dice sus sedes episcopales) hicieron cambiar de parecer a Máximo.

La investigación fué confiada por él al prefecto Evodio, hombre duro y severo. En la primera sesión judicial Prisciliano fué convicto de brujería y se le arrancó la confesión de que se había entregado a doctrinas obscenas, que había tenido reuniones nocturnas con malas mujeres y había tenido la costumbre de rezar desnudo. Sulpicio no dice que estas confesiones de Prisciliano fueran arrancadas con tormentos; pero la aplicación de tormentos era prevista por el derecho criminal en vigencia. El prefecto lo declaró culpable y mandó llevarlo de nuevo a la cárcel hasta haber informado a Máximo del desenlace. Sobre este informe Máximo decidió que Prisciliano tenía que ser condenado a muerte. Como la proclamación de esta sentencia tuvo que ser hecha en una segunda sesión, Itacio se dió cuenta del descrédito que entre los obispos le acarrearía la colaboración en una sentencia de muerte; se libró de la sesión y por mandato de Máximo fué sustituído por un oficial fiscal de nombre Patricio, a cuya propuesta cayó sobre Prisciliano la sentencia de muerte. Junto con él fueron juzgados once de sus partidarios, que Sulpicio cita por sus nombres, indicando además la pena impuesta a cada uno de ellos. Fueron ajusticiados cuatro, entre los cuales estaba la rica mujer Eucrocia, a quien Prisciliano había ganado en Aquitania y que le había acompañado a Roma.

Se ha repetido innumerables veces que éste es el primer caso de imposición de pena de muerte a un hereje. Objetivamente es cierto, si se tiene en cuenta las personas que fueron condenadas. Pero desde el punto de vista jurídico-formal, Prisciliano no fué ni acusado de hereje ni condenado por tal. Se le acusó de magia e inmoralidad, y la sentencia ocurrió según la norma del código penal, en el que se imponía la pena de muerte a tales crímenes. Pero este hecho jurídico-formal no impidió al obispo Ambrosio estigmatizar con enérgicas palabras la inhumanidad de los obispos que habían arrancado a la justicia secular una sentencia de muerte contra Prisciliano y sus partidarios bajo el pretexto de magia, inmoralidad y brujería, pena que en realidad se dirigía contra ellos por ser herejes (epíst. 26).

La misma protesta elevó el papa Siricio (384-399). Ambos excomulgaron tanto a los itacianos como al obispo Félix de Tréveris, que había estado de parte de Itacio. Sulpicio subraya que la astucia con que Itacio se retiró a última hora no le sirvió de nada. Cuando

después de volver a España fué cubierto de reproches, fué todavía tan cobarde que echó la culpa de lo ocurrido a los que habían sido sus mandatarios y consejeros. Pero fué convicto de culpa y expulsado del episcopado. Idacio fué suficientemente inteligente para renunciar de propia voluntad, pero después trató de recuperar su sede. Sulpicio Severo añade que con la muerte de Prisciliano no se reprimió, sino que se fortaleció y difundió la herejía por él iniciada. Sus partidarios, que antes lo habían venerado como a un santo, lo dedicaron entonces culto de mártir. Los cuerpos de los ajusticiados fueron llevados a España y sepultados con la mayor pompa. Se tuvo incluso por honra a Dios jurar por Prisciliano. Sulpicio Severo termina su informe con una sentida lamentación sobre la confusión que reinaba en España desde hacía quince años.

Por otras fuentes sabemos que el priscilianismo alcanzó su plena configuración después de la muerte de Prisciliano. En esta forma aparece como un sistema doctrinal expreso de tipo gnóstico-maniqueo, cuyos principios fundamentales pueden verse en el bosquejo de la historia de las herejías hecho por Agustín el año 428 y por los cánones del sínodo celebrado en Toledo el año 447. Pero en este sistema doctrinal encontraron también cabida ciertos errores antitrinitarios y cristológicos.

No hay que admirarse de que no poseamos ninguna exposición de este sistema doctrinal surgida de los círculos de los priscilianistas mismos. Siempre trataron de ocultarla frente a la publicidad y hasta tuvieron como permitido con ese fin la mentira y el perjurio. Uno de sus partidarios, el obispo Dictinio de Astorga, intervino a favor de este método con un escrito titulado *La balanza*. Fué enviado a Agustín con la pregunta de si también a los católicos les era permitido usar el mismo método, es decir, hacerse pasar por priscilianistas para sonsacarles sus doctrinas secretas. En su respuesta *Contra la mentira* (hacia el 420) condena enérgicamente tal proceder. Dictinio fué depuesto y sustituído por Toribio, pero poco después se convirtió y fué de nuevo admitido en la comunidad de la Iglesia.

En su respuesta a Orosio Agustín despacha rápidamente el priscilianismo remitiendo a sus escritos contra los maniqueos, porque es innecesario luchar contra las ramas de una herejía cuando se han extirpado sus raíces. Se contenta con acentuar que el alma humana no puede proceder de la sustancia divina, ya que, aunque a su modo es también inmortal, está sometida a la mutabilidad, tanto en el bien como en el mal. Además de Toribio participaron

en la polémica contra el priscilianismo algunos otros obispos de España (Olimpio, Siagrio, Pastor, obispo de Palencia). Pero tal polémica no dió origen a ningún escrito teológico destacado.

El priscilianismo se conservó hasta bien entrado el siglo VI. Los sínodos de Braga de los años 561 y 563 fueron los últimos que tuvieron que tomar postura contra él.

Por un momento pareció que la Iglesia de España iba a ser intranquilizada por una segunda controversia teológica. En su memorial sobre los priscilianistas Orosio comunicaba a San Agustín que dos paisanos suyos, uno de los cuales había estado en Jerusalén y el otro en Roma (los dos se llamaban Avito), difundían en España doctrinas origenistas. Le daba a conocer tales doctrinas con el ruego de que las refutara. Es interesante saber que la llamada segunda polémica origenista encontró también eco en la lejana España. En la citada respuesta a Orosio, Agustín se detiene más con estas doctrinas que con el priscilianismo. Sus argumentos contra ellas parecen haber bastado para ahogar en germen una polémica origenista en España.

4. Los teólogos de Africa antes de Agustín.

La Iglesia de Africa, que en la era de las persecuciones había regalado a la cristiandad dos grandes teólogos, Tertuliano y Cipriano, es sorprendentemente pobre en teólogos entre sus numerosos obispos antes de la aparición de su gran hijo el obispo de Hipona. Este tuvo propiamente sólo un predecesor en la persona del obispo Optato de Mileve, a quien conocemos ya como polemizante antidonatista. No sabemos más de sus circunstancias personales. Por una expresión metafórica de Agustín de que "había sido sacado de Egipto cargado de oro y plata y vestidos preciosos" (*De doctrina christiana,* 2, 40), se puede deducir que Optato se pasó al cristianismo ya en edad madura y en posesión de una destacada formación intelectual. Su escrito contra los donatistas lo revela como un hombre de carácter y noble, lleno de las mejores intenciones frente a los enemigos. No se ha transmitido que compusiera un segundo escrito teológico. Pero hace algún tiempo se ha descubierto un simpático sermón que pronunció en la fiesta de los Niños Inocentes de Belén.

Tampoco en la época de Agustín presentó el episcopado africano un solo escritor teológico que pudiera de lejos ser llamado

concurrente de él. El obispo Aurelio de Cartago, que desarrolló una enorme actividad en la polémica contra los donatistas y los pelagianos, sólo dejó la circular ya citada.

Los dos pequeños escritos de su sucesor el obispo Capreolo constituyeron también toda su herencia literaria, pues habría que demostrar que algunos de los sermones que están entre los de Agustín le pertenecen a él, como sospechó ya en el siglo XVII Le Nain de Tillemont. Sólo queda, por tanto, por nombrar un contemporáneo de Agustín más viejo que él, Quinto Julio Hilariano, obispo en Africa proconsular, que publicó el año 397 dos pequeños escritos: *Sobre la duración del mundo o sobre el transcurso de los tiempos* y *Sobre la fecha de la fiesta de Pascua*. Mientras que el segundo no tiene nada que decirnos actualmente, el primero es muy instructivo, pues atestigua la pervivencia de la esperanza escatológica y del llamado quiliasmo en un miembro del episcopado de Africa todavía a fines del siglo IV. Afirma, en efecto, que la humanidad sólo tendrá ya ciento un años de vida. Después que pasen, habrán transcurrido ya los seis mil años del mundo y ocurrirán los novísimos, que son: la resurrección de los muertos, el reino de los mil años, el juicio universal, la destrucción del actual cielo y de la tierra de ahora y la bajada de la ciudad de Dios profetizada en el Apocalipsis, en la que los justos gozarán la eterna bienaventuranza. Este hecho aconseja precaución al intentar fijar la fecha no transmitida de la composición de un escrito en el que se expresa la misma esperanza, pues demuestra que de ello no se puede sacar un argumento infalible a favor de la redacción de este escrito en los siglos II o III.

Los teólogos donatistas se agotaron en la polémica contra la Iglesia católica y en las luchas de unos contra otros. Constituye una excepción, sin embargo, el donatista moderado Ticonio, de los años 70 del siglo IV. Junto a sus escritos polémicos contra los rigoristas compuso dos escritos exegéticos, con los que llegó a tener influencia en la explicación católica de la Biblia. En el uno presentaba siete reglas para encontrar el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. Se le ha llamado el primer intento latino de hacer una hermenéutica bíblica. Encontró la aprobación de Agustín, que la aceptó y sancionó en una elaboración propia, en su escrito *De la enseñanza cristiana de la Escritura*. El segundo era un comentario al Apocalipsis, que por lo demás se ha perdido, pero que se ha podido reconstruir en lo esencial por las explicaciones posteriores del mismo libro. Se destaca por la interpreta-

ción alegórica del libro, consecuentemente hecha, y por rechazar el milenarismo, al que poco después concedió de nuevo la palabra el obispo católico Hilariano. Ticonio contó, como se ve por su regla cinco, con un fin del mundo muy próximo, pues sólo concede a la Iglesia una duración de trescientos cincuenta años, contados desde la muerte de Cristo. Agustín pasó en silencio esta extraña opinión.

5. San Jerónimo, el filólogo, entre los Padres de la Iglesia.

Sofronio Eusebio Jerónimo tiene una posición de excepción entre los teólogos latinos. No puede ser adscrito a ninguna provincia eclesiástica determinada y mucho menos a una determinada Iglesia, porque con ninguna estuvo en la comunidad de vida que unió a los teólogos hasta ahora citados por regla general como obispos en sus comunidades eclesiásticas, lo cual dió un carácter especial tanto a su actividad práctica como a su trabajo literario. A diferencia de ellos, Jerónimo nunca tuvo un oficio eclesiástico. Cuando fué ordenado presbítero por el obispo Paulino de Antioquía por los años 377-379, puso como condición que no tendría que practicar la cura de almas. Su posición de excepción se basa además en el hecho de que transcurrió la mayor parte de su vida en Oriente sin dejar de ser latino. Pero constituye una excepción especialmente porque la actividad literaria—que tanto los teólogos griegos como los latinos pusieron al servicio de su eficacia eclesiástica—se constituyó para él en el contenido principal de su vida. Con ello se convirtió en el primer sabio con hábito de monje, y como eligió el texto de la Sagrada Escritura para objeto principal de su trabajo erudito, se le puede llamar el filólogo principal entre los Padres de la Iglesia.

Jerónimo, hijo de una familia cristiana acomodada, nació en Stridon, pequeña ciudad de Dalmacia. Los datos cronológicos de su nacimiento difieren unos diez años. Pero debe ser situado al comienzo y no al final de la década 340-350. Si es cierto que fué a Roma a los veinte años y recibió el bautismo de manos del papa Liberio († 366), no puede haber visto la luz alrededor del año 349.

Sobre su juventud hasta los años 373-374 estamos muy poco informados. Sabemos que en Roma obtuvo una formación clásica muy sólida, pero no sabemos en qué medida corresponden a la realidad sus posteriores autoacusaciones sobre sus devaneos juveniles.

¡Jerónimo no escribió unas confesiones como las de Agustín! Desde Roma se dirigió a la Universidad de Tréveris, donde comenzó sus estudios teológicos. Como tercer lugar de su formación se nombra Aquileya y un círculo de nobles sacerdotes, en el que volvió a encontrar a Rufino, con quien ya en Roma había trabado amistad. En esta época debió decidirse a renunciar al mundo y a entrar en el estado monacal. La simultánea decisión de hacer vida de monje en Jerusalén se explica en parte por la enorme atracción que Tierra Santa tenía desde los días de la emperatriz Helena. Pero como Jerónimo quería no sólo hacer una peregrinación a los Santos Lugares, sino abandonar Italia para siempre, está permitido suponer que Jerónimo creyó encontrar en Oriente un suelo más favorable que en Occidente para la vida erudita que trataba de hacer.

Desde Aquileya emprendió el primer viaje con algunos amigos el año 373-374. En Antioquía le sobrevino una gravísima enfermedad, después de cuya curación se dirigió al desierto de Calcis, en las proximidades de Antioquía, poblado de monjes y anacoretas; allí hizo algunos años (¿cinco o sólo dos?) vida de penitencia, pero también empezó a aprender el hebreo bajo la dirección de un judío convertido: prueba de que ya entonces estaba viva en él la inclinación a la filología. Allí compuso la vida del anacoreta Pablo, que en el índice de sus escritos está a la cabeza como final de su *Historia de la literatura teológica*.

Antioquía era entonces escenario de violentas luchas entre los tres partidos que se habían formado en la ciudad. Como también en el desierto de Calcis tenían sus partidarios, Jerónimo fué mezclado en las polémicas arrianas. En ello se vió que no tenía ninguna disposición para la especulación filosófico-teológica. Testigos de ello son sus cartas al papa Dámaso, a quien pedía que pronunciara la palabra salvadora con la promesa de que lo seguiría ciegamente, aunque pusiera un nuevo símbolo en lugar del niceno. Del desierto de Calcis volvió hacia el 378 a Antioquía, donde se adscribió al partido del obispo Paulino, de cuyas manos recibió la ordenación sacerdotal. Poco después viajó a Constantinopla, donde se puso en contacto con Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y otros teólogos griegos allí residentes. En Constantinopla profundizó sus conocimientos de la teología griega y comenzó también sus traducciones de escritos griegos al latín.

Su primera lección, *Homilías exegéticas de Orígenes* y la *Crónica de Eusebio de Cesárea,* indica ya a dónde lo iban a llevar sus

disposiciones intelectuales. Fué arrancado de estos estudios el año 382 por la invitación del papa Dámaso a ir a Roma. El papa, a quien sus cartas habían hecho la mejor impresión, quiso, en primer lugar, oír su opinión sobre la situación cismática de Antioquía. Pero pronto le agradó mucho el sabio y asceta y lo mantuvo muy cerca de él. El favor del papa lo llevó a los círculos más nobles de la ciudad, entre los que pronto ganó como discípulas a las nobles matronas Marcela y Paula. Se convirtió en centro del círculo interesado por las cuestiones ascéticas y teológicas que se había formado a su alrededor y estaba encantado de haber encontrado un consejero que reunía una auténtica piedad y una sana ascesis con un admirable conocimiento de la Sagrada Escritura y una enorme erudición.

El mismo Jerónimo cuenta (epíst. 45, 3) que, cuando murió el papa Dámaso el año 384, fué considerado por una opinión casi unánime digno del supremo oficio eclesiástico. Pero había perdido el favor de la mayoría del clero y del pueblo por su dura vida ascética y por su intervención contra la secularización. El 17 de diciembre del 384 fué elegido papa no el monje Jerónimo, sino el diácono Siricio. Al poco tiempo abandonó Roma y emprendió el segundo viaje hacia Oriente en agosto del año 385. Pero sus discípulas de Roma no lo olvidaron. El mismo año lo siguió Paula con su hija Eustoquio y lo alcanzó en Antioquía. Pasando por Palestina visitaron primero Alejandría y el mundo monacal de los montes de Nitria, fijando su residencia permanente en Belén, lugar santo del nacimiento del Señor. Paula hizo construir un monasterio de hombres, que Jerónimo dirigió en unión con una escuela de jóvenes, en la que unió la actividad de maestro de religión con la de filólogo clásico. Paula construyó para sí misma un monasterio de mujeres, cuya dirección tuvo en sus manos hasta su muerte, ocurrida el año 404 y en la que fué seguida por su hija Eustoquio. En una conmovedora carta, que se conserva, Paula y Eustoquio trataron de llevar a Belén a su amiga Marcela, pero Marcela no siguió la llamada.

Belén se convirtió en la patria electiva de Jerónimo. Dentro de los protectores muros de su monasterio desarrolló desde el año 386 al 420 una rica actividad literaria, que incluso entre sus contemporáneos le dió gran fama y cuyos frutos se han conservado casi totalmente. Dos veces fué turbado el feliz sosiego por dos polémicas que ya conocemos, la origenista a fines del siglo y la pelagiana desde el 412 al 415. Sobre los últimos años de su vida

no tenemos noticias precisas. Murió el 30 de septiembre del 420.

La herencia literaria de Jerónimo se divide claramente en cinco secciones:

1. A la cabeza, tanto en número como en importancia, están sus escritos bíblicos. Estos se dividen a su vez en tres grupos, el primero de las cuales consta de sus traducciones de la Sagrada Escritura. Hay que distinguir tres estadios en esta actividad de traductor.

El primero no presenta más que un trabajo de revisión del texto bíblico latino anterior a él. Fué incitado a ello por el papa Dámaso, que vió en Jerónimo el hombre que era capaz de dar al texto latino de la Biblia una forma adecuada para el mundo culto. Jerónimo comenzó este trabajo con una revisión del llamado texto "Itala" del Nuevo Testamento, siguiendo el texto original griego. La razón de que inmediatamente después se dedicara al libro de los Salmos está en el frecuente uso que de él se hacía en el culto y en el rezo público de horas. La norma de esta revisión fué el texto de la traducción de los Setenta que estaba en circulación. Pero no se extendió a todo el libro de los Salmos ni fué hecha uniformemente. Este primer estadio se acabó con la muerte del papa y la vuelta de Jerónimo a Oriente.

El segundo estadio fué motivado por el hecho de que Jerónimo conoció poco después de su llegada a Palestina el año 386 la gran obra crítica de Orígenes sobre el Antiguo Testamento en la biblioteca de Cesárea. Comenzó entonces con el libro latino de los Salmos, que revisó cuidadosamente según el texto de los Setenta que aparecía en Orígenes. Esta segunda revisión del libro de los Salmos se llama "Salterio galo", porque encontró aceptación por vez primera en las Galias, mientras que en Roma y en Italia se atuvieron a la primera, que por esta razón es llamada "Salterio romano". Jerónimo estudió también del mismo modo la mayoría de los demás libros del Antiguo Testamento. Pero sólo llegó a ser publicado el libro de Job. El manuscrito de las demás revisiones le fué robado, como él mismo cuenta (epist. 134, 2), y no volvió a aparecer, por extraño que parezca.

El tercer estudio es el más importante. Hacia el año 390 Jerónimo se decidió a hacer una nueva traducción del Antiguo Testamento sobre el texto original hebreo o arameo. Realizó esta enorme empresa en el período admirablemente corto de unos quince años (390-405). Aunque el valor de la traducción no es el mismo

para todos los libros, esta traducción sobrepasa a todas las demás que hizo Jerónimo al latín. Supo reunir dos propiedades de la buena traducción, la reproducción lo más fiel posible del texto original y la consideración del genio de la lengua a que era traducido el texto. En esto le prestaron a Jerónimo los mejores servicios la formación clásica que había adquirido desde sus estudios en Roma y la familiaridad con los clásicos latinos. Esta traducción lleva desde el siglo XII el nombre de Vulgata. Pero de la traducción de Jerónimo estaban excluídos *a priori* los libros del Antiguo Testamento no escritos en hebreo o en arameo. Los libros de Baruc, Eclesiastés, Sabiduría y Macabeos que están en la Vulgata proceden de la antigua traducción latina llamada "Itala". Pero en ella faltan también la tercera traducción de los Salmos de Jerónimo, porque no llegó a tener uso eclesiástico.

El segundo grupo de escritos bíblicos abarca sus comentarios a casi todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Su primer ensayo literario alrededor del 370 fué ya un comentario alegórico del profeta Abdías. Más tarde Jerónimo mismo lo caracterizó como inmaturo escrito de juventud. Ha desaparecido sin dejar huellas. Pero constituye un instructivo argumento de cuán pronto se despertó en Jerónimo la afición a interpretar la Sagrada Escritura. Esta afición le acompañó toda su vida y se le convirtió en una especie de segunda naturaleza. Por lo demás, el valor de los comentarios es muy diverso. Se le han reprochado sin razón la excesiva prisa en su redacción, el no acabar la forma literaria y la escasez de contenido teológico. Más grave es todavía el reproche de falta de un método preciso de explicación. No compuso ningún escrito hermenéutico. El título de la carta 57, *Sobre el mejor arte de interpretación,* es engañoso, pues en ella no se trata de la explicación de la Sagrada Escritura, sino de su traducción de la carta de Epifanio de Chipre al obispo Juan de Jerusalén, que había sido criticada. Es instructiva su manifestación en una carta a San Agustín: dice que leía los escritos exegéticos de los griegos y reunía, según su costumbre, las diversas explicaciones no para defender lo que había leído en los griegos, sino para poner al lector en situación de elegir entre las muchas explicaciones las que más le gustaran. Agustín debería saber que también en los comentarios a los escritos profanos se hacía así (epíst. 65).

Se había olvidado completamente que Jerónimo, a semejanza de Orígenes, hizo a la Biblia objeto de homilías religiosas, hasta que el benedictino G. Morin logró descubrir un gran número de

sermones sobre los Salmos, el Evangelio de San Mateo y otros textos bíblicos y demostrar que eran propiedad de Jerónimo. Tuvo estas homilías en su monasterio de Belén los años 392-401. No estaban destinadas al gran público. Pueden ser llamadas el tercer grupo de sus escritos bíblicos.

2. La segunda sección de los escritos de Jerónimo consta de los tratados polémicos con que intervino en las controversias dogmáticas y eclesiástico-prácticas de su tiempo. El más antiguo de estos escritos polémicos es el compuesto el año 382 en Roma contra el partido antiarriano extremista de los luciferianos. Estaba evidentemente destinado a apoyar la política de paz del papa Dámaso. Por la misma época intervino contra el laico Helvidio, que se manifestó como portavoz de la oposición contra el círculo ascético de Jerónimo. Desde Belén compuso otros dos escritos polémicos contra Joviniano y Vigilancio. Los escritos polémicos motivados por las luchas origenista y pelagiana ya han sido citados.

La significación actual de todos estos escritos polémicos está sobre todo en que nos dan una visión del carácter de Jerónimo que no pueden darnos sus escritos bíblicos. Revelan un temperamento ardiente y colérico, que no perdió en fuego y pasión ni por su vida ascética ni por su edad y que lo condujo a expresiones que hay que caracterizar sin más de exageradas. A ello se añadió una autoconciencia personal que a menudo degeneró en complacencia de sí mismo y le hizo insoportable toda contradicción. Por eso no pudo llevar una polémica sosegada y objetiva con sus enemigos y especialmente con su antiguo amigo Rufino.

3. Una sección aparte de su bibliografía deben constituir las cartas de Jerónimo. El mismo lo estimó así. Escribir cartas fué para él una necesidad vital. La mayoría de las veces estaban destinadas al público. Hizo colecciones enteras de cartas: un libro de cartas a distintas direcciones y un libro de cartas a la romana Marcela son citados en el índice de sus escritos del año 392. El número de las cartas a Paula y Eustoquio, se dice, no puede ser indicado, porque les escribía todos los días. De tal abundancia de cartas sólo se conserva una pequeña parte. La colección de cartas que se ha hecho más tarde sólo comprende ciento veintiséis, más otras treinta dirigidas a él. En su contenido reflejan magníficamente no sólo su vida, sino la situación de su tiempo. Puso el mayor cuidado en su redacción formal. Para el conocimiento de su personalidad

son especialmente valiosas, porque nos muestran propiedades de su carácter que constituyen un contraste favorable de las citadas hace poco. Dan un brillante testimonio de su sincera piedad, de su ascética vida, de su infantil amor a la Iglesia y de su inconmovible ortodoxia. Demuestran también que Jerónimo fué capaz de un desinteresado sentimiento de amistad y pudo ser amable con sus amigos en la misma medida en que había sido duro y severo con sus contradictores, a quienes consideraba como enemigos personales.

4. El escrito histórico más importante de Jerónimo, el libro *Sobre los escritores famosos,* ya ha sido citado y valorado. En cierto sentido fué también el primer representante de la hagiografía latina por sus tres vidas de Pablo el Ermitaño, Malco, el monje prisionero, e Hilarión, primer anacoreta de Palestina. No llegó a realizar su proyecto de una visión de conjunto de la historia de la Iglesia en forma de vidas de mártires y santos desde los apóstoles hasta su tiempo. El gran índice de mártires y santos conforme a los días del año eclesiástico en que eran celebrados, que lleva su nombre *(Martyrologium Hieronymianum)* no es obra suya (véase más adelante). Su crónica del mundo es en su mayor parte traducción de la segunda parte de la crónica de Eusebio de Cesárea. La continuación desde el 325 al 378, que añadió en Constantinopla, demuestra clarísimamente que no estaba llamado a ser historiador de gran estilo. La selección de hechos que había que dar para cada año según el plan de Eusebio impide fijar lo característico de los acontecimientos.

5. En lo esencial esta obra pertenece a la última sección de los escritos de Jerónimo: a sus traducciones de obras griegas al latín, la más antigua de las cuales corresponde a la época de su estancia en Constantinopla (379-382). Es de admirar que no se atuviera a la *Historia de la Iglesia* en vez de a la *Crónica* de Eusebio. Por la misma época se ocupó con Orígenes, traduciendo catorce de sus homilías sobre Jeremías y catorce sobre Ezequiel. En Roma añadió la traducción de dos homilías sobre el Cantar de los Cantares, y en Belén continuó la traducción de nueve homilías sobre Isaías y de 39 sobre el Evangelio de San Lucas. Con ello quiso dar a conocer al gran exegeta de la Iglesia latina. Pero, sin presentirlo, libró a estos escritos de Orígenes de su total desaparición. Lo mismo se puede decir de su elaboración de los nombres propios neotestamentarios de Orígenes, que él unió con la traducción de un índice paralelo de los viejotestamentarios, procedente de Filón. Sólo con ocasión de

la segunda polémica origenista hizo una traducción literal de la importante obra de Orígenes *Sobre las doctrinas fundamentales* (de la fe cristiana), pero esta vez por otra razón, a saber: para enfrentarla a la infiel traducción de Rufino. De entre los teólogos griegos Jerónimo sólo dedicó tal atención a Dídimo el Ciego, director por tantos años de la escuela alejandrina. Pero no se ocupó de sus comentarios de la Biblia, sino de su escrito *Sobre el Espíritu Santo*. Como empezó la traducción en Roma, está permitido suponer que el papa Dámaso se la pidió, tanto más cuanto que estaba fuera de su especialidad preferida, mientras que el papa podía tener un interés en conocer este escrito inmediatamente después de su publicación. La muerte del papa y la partida de Jerónimo de Roma impidieron la terminación de la traducción. Pero Jerónimo la completó en Belén, poco después de haber visitado al autor en Alejandría. Este importante escrito de Dídimo sólo nos ha llegado por la traducción de Jerónimo. El segundo varón a quien dedicó igual atención no fué un teólogo de profesión, sino el fundador de monasterios Pacomio. Esta actividad de traductor da la prueba más concluyente de que Jerónimo se sintió tributario de la teología griega, pues sólo se traduce un escrito de un idioma extraño cuando a uno le da a conocer cosas que él mismo no posee. Por lo demás, la dependencia de Jerónimo de la vida intelectual de la Iglesia griega es tan manifiesta por todos sus escritos, que estaría fuera de duda, aun cuando no hubiera traducido ningún escrito griego.

6. La poesía cristiana extralitúrgica.

La Iglesia latina sólo produjo una rama literaria en la que superó a la griega. No aludimos a las poesías litúrgicas, en cuyo uso la Iglesia griega precedió a la latina, sino a escritos poéticos que se manifiestan como cristianización de la antigua poesía latina. Es evidente que la poesía cristiana de tipo extralitúrgico no nació de necesidades eclesiásticas o teológicas. Nació del mismo impulso estético que había creado la antigua poesía y se distingue de la pagana no sólo por su forma, sino por su contenido. Ahora bien: como las disposiciones poéticas son un raro don natural, no es de extrañar que los poetas cristianos formaran desde los comienzos una pequeña minoría frente al número de los teólogos que escribieron en prosa. En la era de los mátires, o más exactamente hasta el siglo III, sólo se contaba antes como poeta a Comodiano, pero esta fijación crono-

lógica se ha hecho muy problemática. Es claro que sólo la era de la paz podía crear las condiciones bajo las cuales podía adquirir un mayor desarrollo el arte cristiano de la poesía.

La Iglesia griega en su época de florecimiento no produjo ningún gran poeta. En su *Banquete* Arrio puso el arte poético al servicio de su teología. A juzgar por los escasos restos, sus poesías eran de poco valor. Los apolinaristas imitaron el ejemplo dado por Arrio, pero sus poesías propagandísticas han desaparecido totalmente. El obispo Apolinar de Laodicea mismo y su hijo Apolinar el Joven fueron movidos por la prohibición de Juliano arriba citada a componer poesías cristianas para las escuelas trabajando épica y dramáticamente los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Sólo se conserva una versificación de los Salmos en hexámetros, que es atribuída a Apolinar el Joven. Más altas están las ya citadas poesías de Gregorio Nacianceno, una de las cuales pertenece a Anfiloquio de Iconio. A fines del siglo IV el épico Nono de Panópolis compuso después de su conversión un parágrafo del Evangelio de San Juan que se ha perdido. En la primera mitad del siglo V la emperatriz Eudoxia, esposa de Teodosio II, versificó después de su traslado a Jerusalén († 460) varios libros del Antiguo Testamento y la leyenda de los mártires Cipriano y Justina, obras que han sido caracterizadas como chapucerías carentes de toda vena poética. Concluyó también la extraña empresa del obispo Patricio de exponer la vida de Jesús en versos homéricos. De algunas de sus poesías nos han llegado grandes fragmentos.

En la Iglesia latina el arte poético estuvo más alto, tanto por el número de sus representantes como por el valor de sus creaciones. Por extraño que parezca, el poeta más antiguo de la era de la paz de nombre conocido, Cayo Vetio Aquilino Juvencio, pertenece a la Iglesia de España, que iba a ser tan pobre en escritos teológicos. De su vida sólo sabemos que procedía de una muy noble familia de España, que vivió por la época de Constantino el Grande y que poseyó la dignidad sacerdotal. De estos datos de Jerónimo está permitido concluir que se pasó al cristianismo siendo ya hombre maduro. Hacia el 330 compuso una armonía de los evangelios en hexámetros, obra que representa el primer intento de formar una epopeya sobre Cristo a partir de la noticia de los evangelios. Su poesía, para cuya recompensa esperaba "el inmortal adorno de la eterna alabanza" y no la pervivencia terrena tal como les había sido concedida a Homero y Virgilio, gustó mucho en la Edad Media, como demuestra el gran número de manuscritos en que se ha conservado.

También fué español el más destacado poeta de esta época, Aurelio Prudencio Clemente. Perteneció igualmente a una familia noble y nació el año 348, probablemente en Zaragoza. Emprendió la carrera de Leyes y ocupó altos cargos políticos, hasta que la "nieve de su cabeza" lo movió a retirarse a la soledad y a vivir sólo para Dios. En los primeros años del siglo V viajó a Roma a visitar los sepulcros de mártires de aquella ciudad. Por los años 404-405 publicó sus poesías y puso a su cabeza un prólogo con un breve bosquejo de su vida, en el que confiesa que su juventud no estuvo libre de la suciedad del pecado. Esta colección abarca siete libros muy diversos tanto por el contenido como por el tipo de versos en ellos usados. El primero contiene doce poesías líricas para las horas del día y determinadas fiestas del año eclesiástico. El segundo defiende la doctrina trinitaria católica contra los monarquianos y judíos. El tercero trata del origen del mal, de la libre voluntad de hombre, contra los gnósticos, especialmente contra Marción. El cuarto es una descripción de la lucha entre las virtudes cristianas y los vicios paganos por el alma del hombre. El quinto está dirigido contra el paganismo romano y contra el senador Símmaco. El sexto se compone de catorce cantos en honor de mártires romanos y españoles, incluyendo a Cipriano de Cartago. El séptimo, por fin, se compone de cuarenta y nueve estrofas de cuatro hexámetros cada una (tetrástica), que se refieren a veinticuatro figuras del Antiguo Testamento y a veinticinco del Nuevo. Los libros I y VI son los que fundaron más sólidamente la fama poética de Prudencio. Sus poesías no están por debajo de las de los poetas paganos de su época desde el punto de vista formal; desde el punto de vista del contenido son superiores a ellas.

En las Galias, más en concreto en Autun, nació ya entre el 316 y 323 la poesía cristiana más antigua de la era de la paz, la "alabanza del Señor", que ensalza a Cristo como creador del mundo y como redentor y resuena de buenos deseos para Constantino el Grande. Pero el arte poético cristiano fué cultivado preferentemente al sur de las Galias, que era la provincia más floreciente del imperio romano occidental y apenas tuvo que padecer por las inmigraciones germánicas. Puede verse el paso de la poesía pagana a la cristiana en la persona del famoso retórico Décimo Magno Ausonio, de Burdeos. Después de su conversión al cristianismo, que sólo pudo ocurrir después de la muerte de Juliano el Apóstata, siguió estando tan prisionero de su pensamiento y poesía paganos, que no logró más que entremezclar algunas oraciones cristianas entre sus

poesías. Desde fines del siglo IV aparecen al sur de las Galias algunos poetas plenamente cristianos: el presbítero Cipriano con una elaboración métrica de los libros históricos del Antiguo Testamento, de la que sólo se ha conservado la parte correspondiente al Heptateuco. De mayor valor poético son las poesías anónimas sobre la caída de Sodoma y sobre su opuesto, la salvación de Nínive. Del retórico Claudio Mario Víctor de Marsella († hacia el 440), procede de una versión poética del Génesis desde la creación del mundo hasta la destrucción de Sodoma y Gomorra. El obispo Orencio de Auch compuso hacia el 430 una exhortación versificada a la vida cristiana. El autor de la amplia poesía *Contra Marción,* que cayó, por raro que parezca, entre los escritos de Tertuliano, tal vez pertenezca también a los poetas de las Galias del sur. Ninguno de ellos alcanza a Prudencio.

Desde el punto de vista cronológico, a la cabeza de los poetas de Italia está una mujer, de nombre Proba, esposa del prefecto de Roma Clodio Celsino Adelfio (351). Compuso un llamado *Centón virgiliano,* es decir, trató la creación del mundo, el pecado original y el diluvio, y por otra parte la historia de Jesús desde su nacimiento hasta la Ascensión, en versos que no compuso ella misma, sino que tomó de las poesías de Virgilio o terminó con partes de sus versos. Esta pieza pudo ser compuesta gracias a su admirable conocimiento de Virgilio. Se ha llamado a su poesía "una obra hecha a retazos de los trapos de Virgilio". Lo que actualmente nos parece una niñería fué, sin embargo, un serio intento de ofrecer verdades cristianas a las clases altas de la sociedad en la forma más noble que podía exigir un romano culto. Este ejemplo encontró su imitación en el autor de tres pequeñas poesías del mismo tipo, cuya tendencia didáctica se echa de ver ya por sus títulos: *Versos para dar gracias al Señor, Sobre la encarnación del Verbo (de Dios)* y *Sobre la Iglesia.* Pero esta versificación de Virgilio se quedó, naturalmente, en excepción. Tuvo un posterior paralelo griego en el citado *Centón homérico* de la emperatriz Eudoxia.

Se suele contar también al papa Dámaso entre los poetas cristianos de Italia. Aparte de sus epigramas, que no tienen pretensiones de valor poético, sus poesías a mártires y santos, la más larga de las cuales (*Al Apóstol Pablo*) consta de veintiséis hexámetros, no bastan para concederle la palma de poeta. Lo mismo se puede decir de Severo Santo Endelequio, retórico de origen galo que vivió en Roma a fines del siglo IV, del que se conserva como única obra poética

una simpática poesía sobre la fuerza del signo de la cruz en forma de diálogo entre tres pastores.

Mayores dotes poéticas tuvo el noble Poncio Meropio Anicio Paulino de Nola. Puede ser contado también entre los poetas de las Galias del sur, pues nació en Burdeos el año 353, hijo de una rica familia de senadores que también tenía posesiones en España. Recibió su formación sobre todo como discípulo del retórico Ausonio, a quien permaneció agradecido durante toda su vida. Su origen le prometía una carrera política de éxito, que tuvo un brillante comienzo al ser nombrado ya el año 379 gobernador de Campania. Pero pronto volvió a Burdeos y se dedicó a estudios eruditos. Golpes externos del destino (la temprana muerte de su hijo, el asesinato de su hermano, la acusación de fratricidio) se unieron a su anhelo de vida religiosa perfecta y lo decidieron a huir del mundo. Después de recibir el bautismo, entre 389 y 391, de manos del obispo Delfín de Burdeos, se dirigió a sus posesiones de España, y en Barcelona fué ordenado presbítero después de haberse resistido por mucho tiempo (393). Su veneración a San Félix de Nola, que procedía de su época de gobernador en Campania, lo movió a retirarse a Nola al año siguiente. Durante quince años hizo allí, junto con su piadosa esposa, Teresa, una vida exteriormente pobre, pero abundantemente bendecida por dentro, hasta que fué elegido obispo de Nola (449). Como tal actuó durante veintidós años con infatigable cuidado por su comunidad y con gran caridad para con los pobres († 471). Su herencia literaria abarca, en lo que se ha conservado, 35 poesías y 51 cartas. Pero los escritos que compuso en su larga vida fueron originalmente más numerosos. Precisamente el libro *Sobre la penitencia y la común alabanza de todos los mártires* que Gennadio llama su mejor escrito, ha desaparecido sin dejar huella, lo mismo que los *Tratados sobre diversos temas,* que Gennadio sólo cita. También se ha perdido el panegírico dirigido al emperador Teodosio II, en el que le decía que para vencer a sus enemigos políticos le serviría más la fe y la oración que las armas. Sus dotes poéticas fueron sin duda fomentadas por su maestro Ausonio. Pero hasta qué punto sobrepasó a su maestro lo demuestra la correspondencia que tuvieron entre sí en verso, cuando Paulino comenzó a apartarse del mundo. En ella se enfrentan dos personalidades maduras, una de las cuales representa el moribundo paganismo con su pobreza espiritual y anímica, mientras que la otra aparece como una de las más nobles encarnaciones de la nueva humanidad superior concedida a quienes se entregaban a los ideales

de vida cristianos. Cuando logró una feliz vida en la cercanía del sepulcro de San Félix, dedicó a su patrono y protector nada menos que 14 "poesías natalicias" en los días de su conmemoración. Influyeron en la posteridad especialmente sus parágrafos a algunos salmos. Es instructivo ver que sus cartas redactadas en prosa no están literariamente a la altura de sus poesías. Lo muestran en cierto modo en su vida diaria, mientras que las poesías fueron puntos culminantes de su pensar y sentir. La mayoría son cartas amistosas. Trece de ellas están dirigidas a Sulpicio Severo.

Merece también mención la poesía satírica de un homónimo del Nolano, a quien se suele identificar con el obispo Paulino de Beziers (hacia el 400-419), y la merece tanto por su cuidada forma como por su contenido. Un joven clérigo, Salomón, y un viejo monje, Tesbón, conversan sobre los malos tiempos en que viven. El monje es más considerado que el clérigo con el mundo que lo rodea.

Del poeta más joven de la época del florecimiento, Celio Sedulio, son poco conocidas sus circunstancias personales. Puede ser contado entre los poetas de Italia, al menos por su nacimiento (ocurrido hacia el 400 en Roma). Hacia el año 430 ó 440 compuso un "Himno pascual" bastante amplio (*Paschale carmen*, en cinco libros), que gozó de gran popularidad durante toda la Edad Media. Pero no tiene nada que ver con la pascua; el primer libro trata milagros aislados del Antiguo Testamento; los cuatro restantes transcurren en piadosas consideraciones y explicaciones místicas de los milagros del Señor, basándose en el Evangelio de San Mateo. Su amigo, el presbítero Macedonio, a quien dedicó esta poesía, lo incitó a que lo tradujera en prosa, traducción que llamó "Libro pascual" (*Pascale opus*). Entre los dos hay, sin embargo, una diferencia parecida a la que existe entre los escritos poéticos y prosaicos de Paulino de Nola. Está escrito en una prosa ampulosa y retorcida. Sedulio compuso también dos himnos a Cristo, el segundo de los cuales consta de estrofas alfabéticamente ordenadas. Algunas estrofas fueron adoptadas en la liturgia como himnos para las Navidades y la fiesta de la Epifanía.

También merecen mención dos poesías anónimas de contenido polémico nacidas en Roma a fines del siglo IV, que tienen interés como decantación de las últimas polémicas contra el paganismo.

Si se echa una mirada retrospectiva a la poesía cristiana latina, se ve que los poetas se distinguen de los teólogos y no sólo por la forma. Su postura espiritual era totalmente distinta y la tarea que se propusieron completamente diversa. La mayoría de ellos no fueron

obispos, sino sólo presbíteros o incluso laicos. La polémica antiherética que ocupó a los teólogos en tan gran medida no desempeña ningún papel o sólo desempeña un papel subordinado en los poetas. Prudencio fué el único que le dedicó uno de sus siete libros. Como tema de sus poesías tomaron preferentemente la Sagrada Escritura aunque no al modo de eruditos exegetas que se preocupan de fijar cuidadosamente el sentido de los libros bíblicos. Lo que los decidió a elegir la forma literaria más difícil, y a la vez más alta, para dar expresión a sus pensamientos fué la alegría en la palabra de Dios y el sentimiento de dicha que despertó en sus corazones el hecho de vivir de la fe cristiana. Su importancia está, por tanto, en el testimonio que dan a favor de la fuerza del cristianismo, que libera, eleva y hace feliz al espíritu y al corazón. Dieron, sobre todo, este testimonio en sus poesías y pensamientos hombres que, como Juvencio, Prudencio y Paulino de Nola, procedían de los títulos más nobles de la sociedad del imperio romano occidental y a quienes convirtió en fuente viva de la que brotaron sus poesías, el cristianismo, y no la herencia espiritual de sus familias.

CAPITULO V

SAN AGUSTÍN. SU IMPORTANCIA EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA Y DEL DOGMA

La dependencia de la vida espiritual de la Iglesia latina respecto a la de la griega fué interrumpida por el obispo de la pequeña ciudad de Hipona en Africa, que no sólo fué el teólogo más destacado de su época, sino que había de lograr una influencia mayor que todos los demás sobre los siglos posteriores de la historia occidental de la Iglesia: por San Agustín. Hay que renunciar al estudio de su mundo filosófico y teológico que correspondería a su personalidad única, porque trascendería la estructura de este libro y traspasaría enormemente los límites externos que le han sido trazados. Pero para dar al lector una idea de la importancia de este hombre es necesario sacarlo externamente de las filas de sus contemporáneos del mismo modo que él los superó desde el punto de vista interno.

1. Su evolución intelectual y religiosa hasta su ordenación sacerdotal.

El hecho de que a los quince siglos de su muerte estemos todavía en situación de trazar la evolución desde su más temprana juventud hasta su ordenación sacerdotal cuando tenía treinta y seis años, lo debemos en primer término al escrito que compuso

unos siete años después y tituló *Confesiones*. La verdadera traducción de este libro no es *Confesiones*, sino *Alabanzas*, pues en él proclama la gloria de Dios como acción de gracias por los favores que Dios le demostró durante sus errores hasta el momento en que encontró el descanso de su corazón en Dios después de haber recibido el bautismo. Este famosísimo libro ha sido valorado tan frecuente y penetrantemente, que no podemos por nosotros mismos dedicar unas palabras breves a su importancia.

Agustín vió la luz del mundo el año 354 (13 de noviembre) en la pequeña ciudad de Tagaste, en Numidia, como hijo de Patricio, ciudadano medianamente acomodado de aquel lugar y todavía pagano, y de Mónica, piadosa cristiana. La naturaleza le dotó de cualidades intelectuales destacadas, pero lo lastró a la vez con innobles tendencias, especialmente con la inclinación a la sensualidad y a los placeres de los sentidos. Se vió cuando después de sus estudios iniciales en Madaura se dirigió a la escuela superior de Cartago (371) para prepararse a la carrera retórica. Con diecisiete años tomó una concubina, que le dió un hijo, Adeodato (el dado por Dios) (372). El libro *Hortensius*, de Cicerón, que cayó por entonces en sus manos, fué para él la primera llamada de un impulso más noble hacia la verdad y la sabiduría. Pero entonces creyó que no podría encontrar en el cristianismo la satisfacción de tal impulso, pues el cristianismo le parecía un cuento de mujeres viejas. El año 374 entró como "oyente" en la secta de los maniqueos, que le atrajo con su promesa de llevarlo al verdadero conocimiento (saber), y también con su doctrina del origen del mal. El mismo año terminó sus estudios y abrió una escuela de retórica primero en Tagaste y poco después en Cartago. El año 375 compuso su primer escrito *Sobre lo bello y lo razonable*, que no conocemos más en concreto.

Nueve años permaneció en la secta de los maniqueos, pero cuanto más conocía el maniqueísmo menos le satisfacía. Tuvo efectos catastróficos especialmente una conversación personal con el obispo maniqueo Fausto de Mileve, que le desilusionó con su vacía charlatanería, porque había sido muy grande su esperanza de recibir de él la solución de sus dudas y sospechas. El interno apartamiento del maniqueísmo que ocurrió a consecuencia de esta conversación le movió a abandonar Cartago en otoño del año 383 y a buscar su felicidad en Roma. Allí vivió junto con su concubina y su hijo Adeodato, en casa de un "oyente" maniqueo. Los lazos externos con la secta de los maniqueos fueron rotos cuando poco después fué

a Milán para hacerse cargo de una cátedra de retórica que le había sido concedida a instancias de Símmaco, prefecto pagano de la ciudad. La fama que había adquirido el obispo Ambrosio con su actuación de diez años lo movió a asistir a sus sermones. La enorme superioridad del obispo católico Ambrosio sobre el obispo maniqueo Fausto no podía dejar de obrar efecto. Estableció relaciones personales con él y se hizo admitir entre los catecúmenos. Con ello estaba dado el primer paso para su conversión. Pero el proceso de su conversión se desarrolló a lo largo de un forcejeo muy difícil y altamente doloroso para un hombre como el retórico Agustín, que estaba todavía intelectualmente tan lejos del cristianismo y cuyo corazón propendía con toda su fuerza a costumbres cuya incompatibilidad con el ideal cristiano de vida veía claramente, pero para cuya superación no barruntaba en sí la fuerza moral necesaria. Las *Confesiones* de Agustín deberían tener el carácter de autobiografía en mucha mayor medida que lo que es el caso, para podernos dar una perfecta visión de este proceso de conversión entre los años 384 y 386. Por ellas sólo vemos que los sermones de Ambrosio, por los que conoció la explicación alegórica de la Sagrada Escritura, le resolvieron muchas dificultades que le habían nacido del Antiguo Testamento y que había sentido como insolubles. Un segundo estímulo para su conversión le vino de los escritos del neoplatónico Plotino en la traducción latina del retórico Mario Victorino, cuya conversión le fué propuesta a la vez como modelo por el sacerdote Simpliciano. Estos escritos lo liberaron del naturalista concepto de Dios de los maniqueos y le enseñaron el Dios puramente espiritual. Significó un tercer estímulo la lectura de las epístolas de San Pablo, por las que empezó a conocer al Dios de la gracia. Recibió un cuarto estímulo de la audición casual de la vida del ermitaño Antonio de labios de un africano, cosa que le conmovió profundamente. Pero fué su madre quien le prestó la ayuda más próxima; su madre, que desde el momento en que se puso en manos de los maniqueos "lloró sus errores con más ardor que las madres lloran la muerte corporal de sus hijos" y que le había seguido a Milán con Alipio, uno de sus discípulos. Ella hizo que se apartara de su concubina, que volvió a Cartago, y ella se esforzó porque se casara con una noble muchacha para ordenar su vida. Pero lo acabó de decidir la escena, contada por él mismo, ocurrida un día de julio del año 386, en que, después de una conversación con su amigo Alipio en el jardín de su casa, tuvo que resistir una lucha especialmente difícil de la carne contra el espíritu.

Cuando se hacía entre un diluvio de lágrimas, el reproche de que siempre aplazaba el mejoramiento de su vida para mañana, oyó una voz como de un niño que cantaba desde la casa vecina: "toma y lee". Cogió las epístolas de San Pablo y su mirada cayó sobre el texto siguiente: "Andemos decentemente y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias" (*Rom.*, 13, 13-14). No quiso seguir leyendo; tampoco era necesario. Pues nada más leer este texto se derramó en su corazón una clara tranquilidad de ánimo y desapareció toda oscura indecisión. Llamó a Alipio y le enseñó el texto que había leído. Pero éste leyó las palabras siguientes: "Acoged al flaco en la fe", las refirió a sí mismo y sin titubear hizo la misma decisión que Agustín. Ambos se apresuraron a ver a su madre, a quien contaron todo. Ella se alegró, saltó de júbilo y se deshizo en oraciones de acción de gracias a Dios, que le había concedido más de lo que ella había implorado con sus lágrimas. Pues la decisión que tomaba Agustín se refería no sólo a la recepción del bautismo, sino también y mucho más a una nueva vida, a la renuncia al matrimonio y al apartamiento del mundo.

Conservó todavía su oficio hasta las fiestas de otoño y entonces se retiró con su madre, con Alipio y algunos otros amigos a la finca Casiciaco, que su amigo Verecundo había puesto a disposición suya, porque necesitaba algún tiempo de soledad. Allí se despertó inmediatamente su inclinación a escribir, que ya había aparecido en Carlago y que no le dejó descansar hasta su muerte. Cuatro de sus escritos llamados filosóficos nacieron en esta soledad: Los tres libros contra el escepticismo radical de los académicos, dos diálogos sobre la vida feliz, que consiste en el conocimiento de Dios, y *Sobre el orden*, es decir, sobre el papel del mal en la Providencia divina, y, finalmente, sus *Soliloquios* (monólogos) con Dios, que quedaron incompletos. Más tarde enjuició a estos escritos diciendo que habían querido servir a Dios, pero que tenían todavía el aliento de la vanidad de la escuela. Son un claro argumento de la continuidad de su vida intelectual y de sus esfuerzos por incorporar lo mejor de ella a su nueva vida. Después de su vuelta a Milán a comienzos del año 387 continuó los *Soliloquios* en un libro sobre la inmortalidad del alma, que se publicó contra su voluntad, y del que más tarde dijo que era tan oscuro que apenas él mismo lo entendía. A la vez ideó el plan de una exposición completa de las siete artes liberales, de las que tenía la idea de término de su carrera y a la

vez de camino que le llevara de lo corporal a lo espiritual. Pero no es de extrañar que no pasara de los esquemas y bosquejos, que, por otra parte, sólo se han conservado parcialmente. Sólo pudo terminar el libro sobre la gramática, que perdió más tarde, y de que sólo se conservan diversos extractos. Los Salmos son el único libro de la Biblia del que habla en esta época de preparación. Confiesa que cuando Ambrosio, preguntado por él sobre qué libro debía leer para prepararse a la gran gracia del bautismo, le recomendó el libro del profeta Isaías, no siguió este consejo, porque cuando lo leyó por vez primera no lo entendió.

El Sábado Santo del año 387 recibió el bautismo de manos del obispo Ambrosio, junto con su amigo Alipio y con su hijo Adeodato. Poco tiempo después se decidió a abandonar Milán y volver a Africa, decisión en la que debió tener parte su madre. Cuando se preguntaron en qué lugar podría servir a Dios con más utilidad, él, su madre y un paisano de nombre Evodio, que se les había unido, la respuesta fué: volvamos a Africa. Aunque no lo diga, al fondo de esta decisión hay un profundo sentimiento de amor a la patria, pues Africa sólo les pudo parecer tal lugar porque era su patria, y como tal preferible a Roma. Pero en el viaje cayó enferma su madre y murió en la ciudad costera de Ostia, donde fué enterrada. El monumento de amor filial que Agustín le dedicó en los seis últimos capítulos del libro 9 de las *Confesiones* es demasiado conocido, o mejor, demasiado conmovedor, para poder reproducirlo con unas pocas y deslucidas palabras.

Agustín no continuó inmediatamente el viaje a Africa, sino que vivió largo tiempo en Roma. Allí redactó el diálogo sobre el alma, que trata especialmente su inmortalidad. Allí comenzó ya también su lucha contra la secta de los maniqueos, que por tanto tiempo le había engañado, con el escrito *Sobre el modo de vida de la Iglesia católica y el de los maniqueos,* en el que fustigaba especialmente la falsa apariencia de ascesis y continencia con que los maniqueos seducían a los verdaderos cristianos. A ello se añadió todavía el tercero de los tres libros *Sobre la libre voluntad*, dedicado a la investigación del origen del mal.

Después de un año, Agustín abandonó Roma, donde no hubo nadie que presagiara la futura grandeza de este retórico recientemente convertido. Cuando en otoño del 388 pisó de nuevo el suelo de su patria, ni él mismo tenía idea de su futuro, pues no pensaba ni por lo más remoto en entrar en el clero de la Iglesia católica de Africa. Su proyecto era hacer una vida apartada del mundo,

pero no dedicarse exclusivamente a la ascesis, sino también a la actividad de escritor, y no como anacoreta, sino en vida de comunidad con amigos de las mismas intenciones, pues tenía una fuerte necesidad de amistad, destacadas dotes pedagógicas y un irresistible impulso a obrar sobre el prójimo por medio de la palabra escrita. Este ideal de vida se realizó para él en una finca de las proximidades de Tagaste, donde se estableció con algunos amigos, a los que pronto se sumaron jóvenes discípulos. Allí continuó primero la obra sobre las artes liberales. Comenzó la parte sobre la música, que prometía ser muy amplia, ya que el estudio del ritmo musical requirió seis libros. Allí se dedicó a la educación de su dotado hijo, de la que da testimonio el escrito *Sobre el maestro*. Le dió la forma de diálogo, por la que Agustín tenía predilección. Pero no es un diálogo fingido, pues Agustín asegura en las *Confesiones* (9, 6) que todas las manifestaciones que en el diálogo pone en boca de su interlocutor procedían realmente de su hijo, que con quince años superaba ya a muchos serios y eruditos varones, pero que le fué arrebatado poco después por una muerte prematura.

Una visión de la movida vida intelectual existente en esta comunidad claustral nos es proporcionada por el libro *Sobre ochenta y tres diversas cuestiones*, que daba respuesta a las cuestiones de contenido filosófico, exegético, dogmático, eclesiástico-práctico y religioso que le proponían sus "hermanos" cuando lo veían desocupado. Estas respuestas, que él dictaba según los casos, circulaban cada una de por sí entre ellos. Cuando fué hecho obispo, mandó reunirlas en un libro y numerarlas para que el lector pudiera encontrar fácilmente lo que deseaba. Pero estas respuestas atestiguan también el intenso trabajo de investigación a que Agustín se entregaba en una admirable amplitud.

Para el mundo exterior continuó la actividad literaria de la impugnación de los maniqueos. Contra ellos compuso dos escritos: *Sobre el Génesis contra los maniqueos*, para defender este libro contra los ataques de los maniqueos, y *Sobre la verdadera religión*, para demostrar que la religión cristiana es la verdadera, teniendo especialmente en cuenta el dualismo de los maniqueos.

Antes de tres años Agustín fué sacado contra su voluntad de la soledad. Ocasión de ello le ofreció un viaje a Hipona que emprendió a comienzos del año 391 para ganar un nuevo miembro a su pequeña comunidad. Asistiendo allí a los actos del culto y oyendo que el anciano obispo Valerio hablaba no sin premeditación de la necesidad de nombrar un nuevo presbítero, el pueblo pidió

que Agustín fuera elevado a esa dignidad. Su oposición fué seria, pues tal deseo intervenía con mano dura en su proyecto de ser fundador de monasterios. Pero tuvo que acceder. La recepción de la ordenación sacerdotal significó el segundo punto decisivo de su vida, que llevó a plena realización el primero, la recepción del bautismo.

2. Su actuación de palabra y por escrito como obispo de Hipona.

Como presbítero de la iglesia de Hipona, Agustín tuvo desde el comienzo una situación de excepción por la circunstancia de que el obispo Valerio, griego de nacimiento, que sabía bastante corrientemente el latín, le dió, fuera de las costumbres reinantes en las iglesias africanas, autorización para intervenir como predicador en el culto. A los tres años lo hizo consagrar obispo auxiliar. Poco después murió Valerio y Agustín ocupó su puesto (395-96). La elevación a la sede episcopal no cambió nada su modo de vida. Su comunidad lo acompañó en su traslado a Hipona y, cuando fué obispo, la amplió a todo el clero de la ciudad.

Sobre su vida poseemos una magnífica narración que compuso hacia el año 432 su discípulo el obispo Posidio de Salama. En situación todavía más favorable estamos respecto a su herencia literaria, que en su mayor parte es la decantación de su actividad como presbítero y como obispo de Hipona.

1. A la cabeza de estas preciosas fuentes están sus sermones, pues son casi sin excepción restos de su actividad de predicador en su propia iglesia. Los maurinos, es decir, los benedictinos de la congregación francesa de San Mauro, que en los años 1679-1709 hicieron la mejor edición completa de los escritos de Agustín, encontraron en los manuscritos a ellos accesibles nada menos que setecientos cincuenta y ocho sermones que llevaban su nombre. Pero de este número sólo aceptaron trescientos sesenta y tres como indudablemente auténticos. Después de ellos fueron publicados otros seiscientos cuarenta sermones bajo su nombre, de los cuales sólo ciento treinta y ocho fueron reconocidos, sin embargo, como auténticos por el benedictino Germain Morin. Pero a estos quinientos sermones en números redondos hay que añadir muchos otros que, desde el punto de vista del contenido, son contados entre otras categorías de sus escritos. Su explicación del Evangelio de San Juan

consta, por ejemplo, de ciento veinticuatro sermones, que él pronunció por el año 416. También las interpretaciones de los Salmos tienen forma de homilía, aunque no fueron pronunciados oralmente. Agustín contó ambas explicaciones entre los sermones, pues faltan en el escrito en que sometió a revisión sus "libros" (véase más adelante). No sabemos cuántos de sus sermones y homilías religiosas dejaron de ser dictados o copiados por los oyentes. Los conservados muestran a Agustín como el predicador más fecundo de la Iglesia latina. Sus méritos internos, tanto en el contenido como en la forma, lo muestran también como el más destacado orador. Pero lo que le distingue especialmente como retórico de escuela es la renuncia a todo adorno puramente retórico, cosa que tanto amaba el gran orador de la Iglesia griega Juan Crisóstomo, y sobre todo el espíritu pastoral que en ellos revela. Por lo demás, Agustín hizo también consideraciones y reflexiones teóricas sobre la tarea del obispo y del presbítero de predicar la palabra de Dios, reflexiones que fijó por escrito en dos ocasiones: en el libro 4 del escrito *Sobre la instrucción cristiana* y en el libro *Sobre la educación de los hombres rudos,* con lo que fundó la homilética y catequética.

2. De su celo por las almas surgió inmediatamente una segunda categoría de escritos, que suelen llamarse morales y pastoral-teológicos. En su herencia literaria ocupan una extensión mucho menor que los sermones. Sólo dos son de contenido general, el escrito *Sobre la lucha cristiana* de los primeros años de su episcopado y el llamado *Espejo,* de los últimos años de su vida. El primero estaba destinado a los círculos bajos del pueblo, para quienes acuñaba en lenguaje popular el símbolo de la fe y los preceptos morales. En el segundo reunió del Antiguo y del Nuevo Testamento preceptos morales que debían servir al pueblo como espejo para conducir su vida según ellos. Sobre una cuestión moral particular, la licitud o ilicitud de la mentira, se manifestó dos veces por escrito. La primera ocurrió todavía en la época de su presbiterado y tomaba evidentemente postura contra ciertos abusos ocurridos en la comunidad de Hipona (hacia el 395). El segundo escrito fué motivado por el error priscilianista de España. En ambos defendió enérgicamente la maldad absoluta de la mentira. Los demás se refieren a los estados del pueblo cristiano: matrimonio, virginidad, viudedad y monacato.

Los dos tratados sobre las virtudes de la continencia y de la paciencia se leen todavía actualmente con gran provecho y placer.

Pero no son exposiciones sistemáticas de las ideas de Agustín sobre ellas, sino respuestas a preguntas concretas que le eran hechas o surgían de una determinada situación. Digno de observación es el escrito *Sobre el trabajo (corporal) de los monjes,* en el que rechaza duramente la pretensión de ciertos habitantes de los primeros claustros fundados en Cartago de vivir de los dones de los creyentes, sin trabajo corporal.

También son instructivas sus explicaciones *Sobre la preocupación por los muertos* como respuesta a la pregunta del obispo Paulino de Nola sobre qué utilidad podía tener para un muerto el hecho de ser enterrado en la proximidad de un santo. La proximidad corporal, contesta Agustín, no le acarrea ninguna utilidad, pero sí las oraciones de los creyentes que visiten la iglesia y la intercesión del mártir que sea honrado en ella. A este grupo pertenece también el escrito *Sobre la fe y las obras,* que suele encontrarse entre los dogmáticos, pero que propiamente es de tipo teológico-pastoral, pues Agustín se enfrenta en él con tres errores: que todos los candidatos al bautismo deben ser admitidos a él, aunque no hayan renunciado a su vida viciosa; que deben ser primero bautizados y después informados sobre los deberes de la vida cristiana; que los bautizados pueden ser salvados por la fe y sin obras.

3. Tanto los sermones como los escritos religioso-prácticos de Agustín manifiestan un conocimiento extraordinariamente grande de la Sagrada Escritura. Adquirió este conocimiento debido a una continua lectura y a su celoso esfuerzo por entenderla. Comenzó este estudio nada más volver a Africa. Desde su ordenación sacerdotal se dedicó a él con creciente celo y lo continuó durante todo su episcopado.

Las características de Agustín no se manifiestan en ninguna otra parte tan claramente como en sus escritos exegéticos, que están en una típica oposición a los de Jerónimo. El aceptó la Sagrada Escritura de manos de la Iglesia católica con plena fe en su inspiración e infalibilidad. Leyó el Antiguo Testamento en la antigua traducción latina de los Setenta, a la que reconoció la más grande autoridad, porque había sido aceptada en todas las iglesias y utilizada por los apóstoles mismos. Pero como vió los defectos de las traducciones latinas de los Setenta, se procuró un ejemplar manual del Antiguo Testamento, en el que escribió la lectura correcta del texto griego y adoptó una postura negativa frente a la traducción de Jerónimo del hebreo. No entendía hebreo pero sabía

suficiente griego para poder recurrir en los casos dudosos a los manuscritos griegos. Para explicar la Escritura su principio supremo fué que tenía que estar de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Tuvo la explicación místico-alegórica por tan justificada como la histórico-gramatical, ya que tanto el sentido alegórico como el histórico eran incluídos por el Espíritu Santo en los textos bíblicos. Para los sermones bíblicos prefirió la explicación alegórica. Pero en los escritos exegéticos intentó captar sobre todo el sentido literal de las afirmaciones de la Biblia.

Pero es significativo que entre sus escritos exegéticos no se encuentre ningún verdadero comentario continuado, a excepción de la explicación, bastante corta, de la epístola a los Gálatas, que procede de la época de su presbiterado. Este hecho se explica por su exceso de trabajo en negocios de todo tipo, trabajo que comenzó ya en su época de sacerdote y que se aumentó continuamente en los años de su episcopado. Si se recuerda esta enormidad de tareas urgentes que lo solicitaron en creciente medida desde el momento en que comenzó la lucha contra el donatismo y el pelagianismo, a la que se añadió una extensa correspondencia y el trabajo pastoral en su iglesia, no es de admirar que no dispusiera del tiempo que hubiera requerido la redacción de comentarios. Pero la ausencia de tales comentarios tiene también razones internas. Agustín no había visitado ninguna escuela teológica y, por tanto, no había sido introducido en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento guiado por exegetas de oficio. Tampoco fué después a la escuela de los escritores exegéticos de la época anterior, que pertenecían casi exclusivamente a la Iglesia griega. Frente a Jerónimo confesó que no había leído a los comentadores griegos de los Salmos en los que él se apoyaba: Orígenes, Eusebio de Cesárea, Teodoro de Heraclea, Asterio de Escitópolis, Apolinar de Laodicea, Dídimo de Alejandría y Juan Crisóstomo. Que él quería explicar la Escritura por la Escritura misma. Esto lo constituyó en antípoda de Jerónimo, pero a la vez lo hizo también el exegeta más independiente de todos los latinos. Sus escritos exegéticos, compuestos entre los años 390-419, no procedieron, por tanto, del interés filológico de un erudito, nacieron en la más estrecha relación con su viva actividad de padre espiritual y polemista teológico. Aunque sería instructivo demostrar esta relación en cada caso, tenemos que renunciar a ello por falta de espacio. No podemos ofrecer aquí más que una breve visión de los libros de la Sagrada Escritura a que se refieren.

De los libros del Antiguo Testamento el que más le ocupó fué el Génesis. Le dedicó tres escritos. El primero, ya citado, sólo trata sus tres primeros capítulos, desde la creación del mundo hasta la expulsión de Adán y Eva del Paraíso (3, 24). Para defender esta narración contra los maniqueos usó la explicación puramente alegórica, como la había conocido por el obispo Ambrosio de Milán. Cuando fué ordenado presbítero, hacia el 393, intentó fijar el sentido literal del Génesis. Pero sólo llegó hasta el sexto día de la creación (1, 26), y más tarde confesó que no había logrado este primer intento. Hasta quiso hacer desaparecer "este trabajo de aprendiz", pero se decidió por revisarlo, cosa que emprendió el año 427, e incluírlo y conservarlo en la serie de sus escritos como testimonio de sus comienzos en la explicación e investigación de la Sagrada Escritura. Comenzó el tercer escrito *Sobre el Génesis según su sentido literal* el año 401. Abarca doce libros, pero sólo llega, como el primero, hasta la expulsión de los primeros padres del Paraíso. El hecho de que no lo terminara hasta el año 415 confirma lo antes dicho sobre el poco tiempo que pudo dedicar a sus escritos exegéticos, pues su extensión no guarda proporción con la cantidad de tiempo entre su comienzo y su terminación. Algunos años después (hacia el 419) compuso dos tratados sobre el llamado Heptateuco, es decir, los cinco libros de Moisés, el de Josué y el de los Jueces, que demuestran que Agustín habría sido capaz de escribir comentarios normales de la Biblia, si hubiera tenido tiempo para ello. El primero trata de algunas expresiones y giros del texto latino de estos libros, de los que sabía que procedían de una traducción demasiado literal del original hebreo o griego, y trata de hacerlos comprensibles recurriendo a los manuscritos griegos. En el segundo estudió, en parte bastante por extenso, los lugares de estos libros que le ofrecían dificultades de contenido. Da un elocuente testimonio del cuidado con que leyó el texto bíblico y del esfuerzo que se tomó por entenderlo correctamente, pues el número total de estos textos llega nada menos que a 652. Sabemos por él mismo que había comenzado a estudiar del mismo modo los libros de los Reyes, pero que pronto se vió obligado "a dedicarse a cosas más urgentes".

Aparte de estos cinco libros sólo hay *Observaciones al libro de Job*, que proceden de hacia el 408. En su escrito *Rectificaciones* San Agustín habla de que no sabía si este escrito le pertenecía a él o a los que habían copiado y reunido estas observaciones de su ejemplar manual del libro de Job. Debido al modo en

que fué hecho, estaba poco construído. No habría permitido que este escrito llevara su nombre si no hubiera sabido que no podía privar de su estudio a sus hermanos, es decir, a los clérigos que convivían con él.

El Nuevo Testamento tiene en su bibliografía exegética menos espacio que el Antiguo. No es de admirar que lo más atractivo para él fuera el Evangelio de San Juan. Pero lo tomó como tema de sermones y no de un comentario erudito. Lo mismo hizo con la primera epístola de San Juan. La explicó en diez sermones que pronunció el año 416 en la semana de Pascua y la incluyó en el ciclo de sermones sobre el Evangelio de San Juan. Como objeto de su primer escrito exegético sobre el nuevo Testamento tomó, siendo todavía sacerdote, el Sermón de la Montaña (*Mt.*, 5, 1-7, 29), porque en él vió una perfecta instrucción para la vida diaria cristiana. Más tarde tuvo que quitar algunas cosas, pero incluso hoy es digno de leerse. Por el mismo tiempo compuso la ya citada explicación de la epístola a los Gálatas. A la epístola a los Romanos dedicó dos escritos. Estando una vez en Cartago en una reunión de presbíteros, se leyó en común la epístola a los Romanos. Sus observaciones sobre ella gustaron tanto a sus compañeros, que le pidieron que las escribiera. El primer escrito consta, por tanto, de ochenta y cuatro lugares de la epístola estudiados más o menos extensamente. Después de explicar la epístola a los Gálatas quiso escribir un comentario seguido de la epístola a los Romanos. La extensión que se había propuesto se echa de ver por el hecho de que el autor necesitó todo un libro para la explicación del saludo introductorio de la epístola. Al final de este primer libro anunciaba otros más. Pero se quedó en este primero, porque Agustín, como él mismo confesó más tarde, tuvo miedo de la magnitud y dificultad de la empresa y se dedicó a tareas más fáciles. En su época de obispo no volvió sobre él. De esta época sólo proceden tres escritos exegéticos. Los cuatro libros *Sobre la coincidencia de los evangelistas*, compuestos hacia el 399, estaban dirigidos contra los paganos de su época, que objetaban que los evangelios no habían sido escritos por Cristo mismo, sino por sus discípulos, que se contradecían. Los cuatro libros refutan esta importante objeción y atestiguan un exacto conocimiento de los cuatro evangelios. Por lo demás, su intento de armonización no puede satisfacer actualmente, pero para su época fué un logro digno de consideración. Los dos libros *Cuestiones sobre los evangelios*, de la misma época, son un paralelo del gran escrito del mismo tipo sobre el Hep-

tateuco. Estudian cuarenta y siete textos del Evangelio de San Mateo y cincuenta y uno del de San Lucas, que al leerlos en común le habían ofrecido algunas dificultades. La explicación de la epístola de Santiago, que se ha perdido, fué un caso parecido al de la explicación del libro de Job. En realidad no era un comentario, sino que constaba de observaciones sobre algunos lugares, que Agustín había escrito en su ejemplar manual con motivo de una lectura común y que más tarde (hacia el 411) reunió en un libro.

Lo que caracteriza especialmente a los escritos exegéticos de Agustín y le da valor propio es que se atienen estrictamente a su tema y no se pierden en miles de cuestiones accesorias; tampoco dan opiniones de otros exegetas, sino que son su personal propiedad espiritual.

4. La doctrina de la Iglesia católica fué para Agustín norma no sólo de su investigación de la Sagrada Escritura, sino de su fe, de su pensamiento y de su investigación. La Iglesia católica fué para él la columna y fundamento de la verdad, que, lo mismo que la salvación, sólo en ella puede encontrarse. Este fué el suelo seguro sobre el que se situó desde su conversión y desde el que juzgó todas las doctrinas y movimientos espirituales extracristianos y extraeclesiásticos. Conocido es su dicho de que ni al mismo Evangelio concedería fe alguna si no lo moviera a ello la garantía de la Iglesia (*Contra epist. Manich.*, c. 4) Mucho es de sentir que no nos diera una explicación sistemática del dogma católico. Los tres pequeños escritos *Sobre la fe y el símbolo del bautismo* y *Sobre la fe en las cosas invisibles* no pueden ser tenidos por tales. El primero es el escrito de una ponencia que, siendo todavía presbítero, tuvo el año 393 en un concilio plenario a petición del obispo; el tema es el símbolo apostólico de la fe, teniendo especialmente en cuenta a los maniqueos. Los otros dos pertenecen a sus sermones. El único escrito que a veces ha pasado por tal, el llamado *Enchiridion* (es decir, "Manual"), no nació de su propia iniciativa. Nació hacia el 421 a ruegos de un laico romano noble de nombre Lorenzo, que le pidió instrucción sobre lo más necesario para su vida religiosa y sobre el fundamento seguro y característico de la fe cristiana en forma de un librito que pudiera llevar consigo. Al cumplir este deseo, Agustín se puso en el punto de vista del peticionario y le respondió con un escrito de tamaño medio *Sobre la fe, la esperanza y la caridad,* en el que estaba incluído lo más necesario para hacer una vida cristiana sobre la tierra y con-

seguir la eterna bienaventuranza en la otra vida. El escrito no se limita, por tanto, a las doctrinas de fe, y en su primera parte no es una exposición sistemática sino sumaria del dogma católico a base del símbolo apostólico de la fe, cuya explicación es continuamente interrumpida, sin embargo, por explicaciones de tipo práctico. Este escrito no puede, por tanto, ser comparado en modo alguno con la célebre obra sistemática de Orígenes y mucho menos con las sumas teológicas medievales. Por este escrito se ve incluso que Agustín no tuvo por posible escribir tal obra. A la pregunta por el fundamento característico de la fe cristiana respondió que era Cristo, citando el texto del Apóstol San Pablo en la primera epístola a los Corintios: "Que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo" (3, 11). Pero añade que, si se piensa cuidadosamente todo lo que se refiere a Cristo, habría que tener en cuenta todas las herejías, las pasadas y las presentes e incluso las posibles, para demostrar lo verdadero. "Pero tal investigación exigiría tantos tomos que sería inacabable" (c. 6).

Por ello se echa de ver que la ausencia de una obra que abarque toda la doctrina de la Iglesia católica no es casual tratándose de Agustín. Tampoco es casualidad que el único escrito que suele llamarse dogmático tenga por objeto a Dios trinitario. Respecto a esta doctrina se daban las dos condiciones de estudio sistemático: el dogma trinitario había encontrado ya en el siglo IV su configuración esencial, y precisamente este dogma tenía que atraerlo, dadas sus dotes especulativas, a exponerlo sistemáticamente. Los diez libros *De la Trinidad* nacieron de su más propia iniciativa, pues las luchas eclesiásticas que habían conducido a la estructuración del dogma habían pasado ya cuando él comenzó a pensar y a escribir teológicamente. Trabajó en esta obra poco más o menos desde el 398 al 416, con una interrupción cuyo tiempo es desconocido.

Quiso publicar todo el escrito de una vez, y como aparecieron varios libros contra su voluntad, se había decidido incluso a no terminarlo. Debido a los incesantes ruegos de muchos "hermanos" y por mandato del primado Aurelio de Cartago lo concluyó, pero en una carta a Aurelio se quejó de ello y pidió que al comienzo de la obra se pusiera que no había podido darle la última mano de corrección. Incluso de esa forma es el tratado más perfecto de la doctrina de Dios trinitario que nos ha legado la antigüedad cristiana. En dos lugares dice que ha leído a sus predecesores con gran provecho en la medida que le ha sido posible, pero sólo una

vez cita una sentencia del obispo Hilario de Poitiers. De los enemigos sólo cita a los eunomianos. No tiene en cuenta las polémicas arrianas y no nombra ni siquiera una vez el concilio de Nicea. Lo mismo que en sus escritos exegéticos se mantiene sobre sus propios pies, en su investigación de la fe eclesiástica en Dios trinitario se apoya únicamente en la Sagrada Escritura. Con ello se manifiesta como teólogo de la Escritura en el sentido más estricto de la palabra. Pero se eleva por encima de sus predecesores debido a su nuevo modo de considerar el misterio: desde el punto de vista intradivino y no desde el punto de vista cosmológico. El fué el primero que llamó a las tres Personas relaciones dentro de la esencia divina. Totalmente nueva es, sin embargo, la segunda parte de su escrito, en la que intenta acercar el misterio a la comprensión humana apuntando a la imagen y copia de la Trinidad existente en el hombre: por la conciencia de sí mismo, la razón y la voluntad, o, como también formula, por su mismidad, el conocimiento de su mismidad y el amor a su mismidad y a su conocimiento de sí mismo. Su escrito significó también, por tanto, un progreso en el conocimiento del Dios trinitario decisivo para toda la teología católica posterior hasta la actualidad.

5. Es admirable que Agustín por la misma época en que en medio de su actuación episcopal creaba la profunda obra sobre la doctrina de la Trinidad y tenía que luchar a la vez contra el donatismo y el pelagianismo encontrara todavía reposo para componer un amplio escrito que pertenece a un dominio totalmente diverso: los veintidós libros *De la ciudad de Dios*. Trabajó en ellos desde el 413 al 426 y los publicó por partes, a medida que iba acabando cada uno de los libros, retrasado siempre por negocios urgentes. En sus *Rectificaciones* él mismo habló sobre sus motivos y sobre su construcción. El motivo fué el fuerte eco que encontró en Africa, como en todo el imperio romano occidental, la conquista y saqueo de Roma por el rey visigodo Alarico. "Los veneradores de los muchos falsos dioses que llamamos paganos trataron de culpar de esta devastación a la religión cristiana y comenzaron a blasfemar del verdadero Dios con mayor pasión y dureza que de costumbre." Lleno de ardiente celo por la casa de Dios, Agustín se decidió a salir a su paso con un libro propio:

"Sus cinco primeros libros refutan la afirmación de que para el bienestar de la humanidad es necesario el culto de muchos dioses y de que su prohibición ha acarreado este mal. Los cinco libros siguientes se dirigen

contra aquellos que conceden que nunca han faltado los males ni faltarán en el futuro, pero afirman que el culto de muchos dioses es necesario para la vida futura después de la muerte. En estos diez libros son refutadas, por tanto, las opiniones contrarias al cristianismo. Pero para que nadie nos haga el reproche de que sólo combatimos lo extraño, pero no hacemos valer lo propio, la segunda parte de esta obra, que consta de doce libros, se ocupa de ello, aunque, cuando es necesario, también en los diez primeros libros afirmamos lo nuestro y en los últimos doce combatimos lo enemigo. De estos doce libros los primeros cuatro tratan el nacimiento de las dos ciudades, una de las cuales es la ciudad de Dios, y la otra la ciudad de este mundo; los otros cuatro tratan su curso o sus progresos, los cuatro últimos estudian las metas puestas a ambas ciudades. Pero aunque los 22 libros tratan de las dos ciudades, han recibido el título de la mejor, y por eso se llaman: *De la ciudad de Dios.*"

La primera parte de este escrito sitúa a su autor en la primerísima línea de los apologetas cristianos antiguos. Pero Agustín sabía que el mejor medio de defender es el ataque. Por eso esta primera parte es fundamentalmente de tipo polémico. Tomó la materia para esta polémica en primer término de los cuarenta y un libros (perdidos) *Antigüedades* de Varrón († 196 p. C.) y para cuyo conocimiento se han convertido en fuente principal los diez primeros libros de Agustín. La enorme cantidad de materia histórica y arqueológica elaborada en esta parte es reunida por el hecho de que Agustín la pone al servicio de tres tesis: 1, el imperio romano ha padecido muchas desgracias antes del nacimiento del cristianismo, a pesar de haber venerado a muchos dioses; 2, sus dioses no le ayudaron en las cosas de este mundo; 3, sus dioses tampoco sirvieron de nada a los romanos para la vida de después de la muerte. Con ello Agustín no pasaba por alto la grandeza y magnificencia del imperio romano. Pero la debía no a los dioses ni al destino o a la casualidad, sino al verdadero Dios, que quiso que después de los imperios orientales naciera también uno occidental y que da la eterna felicidad a los piadosos, pero concede el imperio terreno tanto a los piadosos como a los ateos, "como le plazca a quien no puede complacer nada injusto".

La segunda parte no tiene paralelo alguno en toda la literatura cristiana antigua anterior a Agustín y mucho menos en la precristiana. En ella se ha visto el primer intento e incluso la fundación de la filosofía de la historia. Pero es más que eso: con ella Agustín escribió la teología de la historia del mundo creado. Pues hace proceder de Dios como creador tanto al mundo visible como al invisible y su fin lo encuentra en Dios juez del mundo, mientras que la filosofía de la historia tiene que partir del hombre, tiene

como tarea la investigación de los últimos factores empíricos de la historia de la humanidad y no puede decir nada definitivo sobre su fin.

Por lo demás, esta segunda parte es en sentido estricto un escrito aparte. Pero Agustín la anunció ya en la primera y la trata como tal en el lugar antes citado de sus *Rectificaciones,* y al final de la primera parte. La idea fundamental de la segunda parte sobre el reino de Dios y el reino del mundo había sido expresada ya en el comentario al Génesis según su sentido literal y ya entonces había prometido una exposición más amplia cuando todavía no tenía ni idea de escribir los diez primeros libros. Si hubiera publicado la segunda parte como escrito independiente, habría aparecido más claro su verdadero carácter. La unión de ambas partes en un escrito único es, por tanto, muy externa.

De la historia empírica sólo se ocupa la segunda cuaterna de libros (15-18), en los que se expone el desarrollo de las dos ciudades. Como es de suponer, la historia viejotestamentaria está en primer plano. De ella dedujo Agustín la división de la historia de la humanidad en seis períodos, el primero de los cuales se extiende desde Adán hasta el Diluvio, el segundo hasta Abraham, el tercero hasta el rey David, el cuarto hasta la cautividad en Babilonia, el quinto hasta el nacimiento de Cristo. Con éste comienza el sexto período, en el que contó su propia época y cuyo fin tuvo por indeterminable, rechazando expresamente el reino milenario que antes había defendido (20, 7). Además de la historia del pueblo judío, Agustín consideró los imperios de los asirios, de los babilonios (Babilonia fué la primera Roma), de los griegos y de los romanos (Roma era la segunda Babilonia). Sin embargo, el punto de gravedad de la segunda parte no está en esta serie de libros, sino en la exposición del nacimiento y fin de los dos reinos opuestos, que en el actual transcurso del mundo se entretejen y mezclan y sólo serán separados por el juicio final. La grandeza de este pensamiento de Agustín está en que estos dos reinos no equivalen a la Iglesia católica, por una parte, y, por otra, a las comunidades heréticas. Los ciudadanos de la ciudad de Dios son, más bien, todos los ángeles buenos que permanecieron fieles a Dios y todos los hombres buenos, estén dentro o fuera de la Iglesia. Ciudadanos de la ciudad del mundo son todos los ángeles caídos y todos los hombres malos, aunque externamente sean miembros de la Iglesia católica. Sólo el juicio final separará a unos de otros y fundará los dos reinos: la ciudad de Dios en el cielo y la ciudad del diablo

en el infierno (21, 1). De ello se ha deducido que Agustín negó toda relación entre su ciudad de Dios y la Iglesia católica. Pero esta opinión está en contradicción con los lugares que afirman una estrecha relación entre ella. Ya al final del libro llama a la Iglesia católica familia redimida de Cristo y ciudad peregrina del rey Cristo (1, 35), y no puede haber duda de que estas denominaciones son objetivamente equivalentes a la de ciudad de Dios. En otro lugar llama a la Iglesia de Dios ciudad de Dios exactamente (13, 16). En un tercer lugar dice que en el pueblo cristiano peregrina la ciudad de Dios por la tierra (16, 41). En otro lugar la Iglesia de Dios es para él la ciudad del gran Rey (según *Ps.* 47, 3); pero el gran Rey es, sin duda, Dios. Tal opinión es además completamente refutada por las explicaciones de Agustín sobre el desarrollo de la ciudad de Dios en la tierra, primero en el pueblo judío y después en la Iglesia de Cristo.

La consideración de Agustín alcanza el punto culminante en los cuatro últimos libros. Cierra el último aludiendo al séptimo período del gran descanso sabático que no tendrá fin (como en los seis días de la creación), sino que será el eterno domingo del Señor. "Allí estaremos todos nosotros libres del trabajo y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ocurrirá al fin sin fin. Pues ¿cuál otra es nuestra meta sino alcanzar el reino que no tiene fin?"

6. Junto a las *Confesiones* y a los veintidós libros sobre la ciudad de Dios la herencia de San Agustín ofrece un tercer escrito que no tiene paralelo en la antigua literatura cristiana. Pero es de tipo totalmente diverso que los dos primeros. El año 427 comenzó a poner en práctica su proyecto acariciado hacía ya mucho tiempo de someter a una revisión y estricta censura todos sus escritos, sermones y cartas. Llamó a esta autocrítica *Retractaciones,* es decir, rectificaciones. A ello le movieron los motivos más nobles; quería sobre todo cuidar de que los futuros lectores de sus escritos no fueran seducidos por los errores en ellos contenidos y que él había reconocido como tales después de su redacción. A la vez quiso manifestar que durante toda su vida había sido un aprendiz. Con este fin, situó sus escritos en la sucesión cronológica en que habían nacido: veintiséis antes de su ordenación episcopal y cincuenta y siete durante su episcopado; en conjunto, doscientos setenta y dos "libros". Por desgracia no pudo practicar la misma crítica con sus sermones y cartas. Con sus dos libros *Rectificaciones,* Agustín pres-

tó, sin quererlo, un servicio enormemente importante a sus futuros editores y estudiosos. Pero con esos dos libros manifestó también claramente su honradez intelectual y su sentido moral de la responsabilidad.

En las *Rectificaciones* faltan los escritos que Agustín compuso los últimos años de su vida (véase más adelante). Entre ellos se encuentra su bosquejo de la *Historia de las herejías,* que no puede ser adscrito a ninguna de las categorías de sus escritos. Nació el año 428 y a instancias ajenas, a saber, a petición del diácono Quodvultdeus de Cartago. El hecho de que, a pesar de su edad y exceso de trabajo, se decidiera a satisfacer esta petición da la mejor prueba de su desinterés y de su ilimitada disposición a ayudar a sus hermanos. Este escrito debía dividirse en dos partes. Después de tratar cada una de las herejías quería exponer "qué es lo que hace al hereje", es decir, cómo se convierte uno en hereje y qué es lo que le caracteriza como tal. Pero sólo pudo terminar la primera parte, en la que expuso las ideas fundamentales de las herejías desde Simón Mago hasta su época, ochenta y ocho en total. Para las herejías más antiguas se basó en los heresiólogos anteriores Epifanio y Filastrio. Para el maniqueísmo, donatismo y pelagianismo pudo sacar su información de sus propias experiencias. Por eso estas tres herejías son las que están tratadas con más extensión.

3. Su destacada posición en la Iglesia africana y más allá de sus límites.

La actividad que Agustín desarrolló como obispo de Hipona tuvo que llamar la atención de la Iglesia africana sobre él en creciente medida. Su correspondencia demuestra ese crecimiento de su fama. Los maurinos encontraron en los manuscritos doscientas noventa cartas, de las que reconocieron veinte como inauténticas. No todas están escritas por Agustín: cuarenta y siete están dirigidas a él y seis a amigos de Agustín. El año 427 San Agustín hizo una colección de sus cartas, porque quería someterlas, lo mismo que a sus escritos, a una revisión. Por desgracia esta colección se ha perdido. Lo demuestra la situación de la tradición de las cartas encontradas por los maurinos. Lo demuestra también la circunstancia de que en las *Rectificaciones* se tratan escritos que ahora están entre las cartas. Los maurinos pudieron ordenar la mayoría

cronológicamente en tres clases: desde el año 386 hasta su consagración episcopal, desde el 396 hasta el comienzo de la polémica pelagiana y desde el 411 hasta su muerte. Pero hubo que reunir treinta y nueve cartas en una cuarta clase, porque no se pudo determinar su fecha. Desde su edición sólo se han encontrado cinco cartas y un pequeño fragmento de otra. A consecuencia de la pérdida de la colección original, no sabemos el número de cartas que en realidad escribió Agustín; pero no hay duda alguna de que fué mucho mayor que el de la colección preparada por los maurinos. Las cartas conservadas son prueba suficiente de la alta consideración de que gozó en la Iglesia africana y más allá de sus límites.

La mayoría, unas ciento sesenta, están dirigidas a personas particulares. En primer plano están los obispos y otros miembros del clero. Junto a ellos se encuentran también muchos laicos, hombres y mujeres de todas las clases sociales, a Marcelino, plenipotenciario del emperador Honorio; a Volusiano, que el año 412 fué procónsul de Africa; al gobernador Bonifacio, y al Cómite Darío. Algunas están dirigidas a comunidades enteras, a la de Madaura, que todavía era pagana; a los ancianos de la colonia Sufectana, en la que habían sido matados sesenta cristianos, y a su propia comunidad de Hipona.

Muchas de estas cartas se refieren a las polémicas donatista y pelagiana. Pero la mayoría son respuestas de Agustín a preguntas que le habían hecho personas convencidas de recibir de él la solución. Las explicaciones dogmáticas y exegéticas se mezclan con explicaciones sobre las más diversas cuestiones de la vida religioso-moral y de la disciplina eclesiástica y hacen de estas cartas una verdadera mina para el conocimiento de la teología de Agustín y de la situación de la Iglesia de su época. Varias le crecieron entre las manos hasta convertirse en tratados debido al número o a la dificultad de las preguntas hechas, y en la revisión de sus escritos fueron incluídas por él entre ellos, por ejemplo, las respuestas a las preguntas del laico Januario (hacia el 400), de Paulina sobre si se podía ver a Dios con los ojos corporales (hacia el 412), del obispo Polencio sobre el matrimonio (hacia el 419), del laico Dulcicio sobre ocho diversas cuestiones (entre el 422 y 425). Pero su valor especial consiste en que, como era de esperar, nos manifiestan la personalidad de Agustín mucho más que sus escritos. De sus rasgos caracterológicos, de los que unas veces brilla uno y otras se destaca otro, nace ante la mirada del actual lector la imagen concreta de un gran hombre que tuvo tan altos méritos intelectuales

y morales, que no es de admirar la veneración y amor que le tributaron. Así se expresa directamente en las cartas dirigidas a él. La carta del obispo Severo (hacia el 409) es todo un himno de alabanza a Agustín y a sus escritos (*Ep.* 109). En su contestación Agustín supo rechazar la alabanza tan respetuosamente que el alma fiel que la había tributado no pudiera tener una impresión penosa por ello. Más aguda fué la respuesta de Agustín a la carta de un laico de nombre Audaz, en la que le había llamado oráculo de la ley, santo de la justicia, renovador de la gloria intelectual y dispensador de la eterna salvación (*Ep.* 260). Es característica la manifestación de Volusiano (hacia el 412) de que a los demás obispos se les perdonaba su ignorancia sin que la religión padeciera por ello, pero si se trataba del obispo Agustín su ignorancia recaería sobre la religión. El juez Macedonio reconocía el año 414 que los escritos de Agustín lo atraían con tal energía que no sabía qué admirar más si su contenido o su forma literaria. Pero quien con más prodigalidad lo ensalza es el Cómite Darío poco antes de morir: "Si le fuera concedido ver personalmente a Agustín, contemplar su mirada clara como el sol y oír su divina voz, pensaría en verdad que las leyes de la inmortalidad no bajan del cielo, sino que son recibidas en el cielo mismo, y que oía la voz de Dios no desde un templo, sino en la proximidad del tribunal de Dios" (*Ep.* 230).

La fama de que Agustín gozó en Africa se extendió muy pronto a las demás provincias del imperio romano, hasta España por una parte y por otra hasta Palestina. El número de cartas escritas por Agustín al extranjero es mucho más pequeño, pero producen en el lector la misma encantadora imagen de su carácter. Las doce cartas que cambió con Paulino de Nola tienen el tono de la más noble amistad. Cuando Paulino fué hecho obispo de Nola le hizo, como muchos obispos de Africa, preguntas sobre los Salmos, el Apóstol Pablo y el Evangelio; Agustín, por su parte, había preguntado antes a Paulino cómo se podía saber que había que preferir la voluntad de Dios a la nuestra. Dos preciosas cartas están dirigidas al noble círculo formado en torno a Melania la Vieja. Cuando el presbítero Simpliciano, que había ayudado a Agustín en su conversión, se convirtió en sucesor de Ambrosio, se apresuró a hacerle una serie de difíciles preguntas sobre la ley y la gracia, que Agustín respondió con especial cariño y cuidado. El obispo Hilario de Siraco pidió el año 411 la opinión de Agustín sobre las cuestiones promovidas por Pelagio. El año 417 llegó también de las Galias una

carta del prefecto Dardano que también planteaba a Agustín cuestiones que lo intranquilizaban.

Es especialmente instructiva la correspondencia entre Jerónimo y Agustín, que abarca 17 cartas. Ya sabemos lo que nos enseñan sobre la opuesta concepción de la explicación de la Biblia, pero también nos informan sobre el profundo abismo que había entre ellos como hombres. La iniciativa de esta correspondencia partió de Agustín, que tenía vivos deseos de ser instruído por el célebre investigador de la Biblia. La casualidad quiso que la primera carta que le escribió, siendo todavía presbítero (394-95), se publicara antes de llegar a las manos del destinatario. Jerónimo, muy preocupado de su fama, se escandalizó de ello y todavía más del contenido de la carta en la que Agustín había tomado postura contra las explicaciones de Jerónimo sobre el encuentro entre Pedro y Pablo en su comentario a la epístola a los Gálatas. Ello llamó la atención y surgió la fábula de que Agustín había acusado a Jerónimo en Roma con un escrito. Cuando Agustín lo supo se apresuró a desmentir tal rumor sin saber que se refería a su primera carta a Jerónimo. Pero esta segunda carta no reconcilió al anciano encanecido en el estudio de la Biblia, que no podía soportar contradicción alguna, con el "joven" que se atrevía a combatirlo para adquirir celebridad. Las dos odiosas cartas que Jerónimo le escribió el año 404 (*Ep.* 72 y 75) habrían hecho imposible toda ulterior correspondencia de no haber estado dirigidas a un hombre de la grandeza de corazón de Agustín. Prescindió de ello y continuó pidiéndole consejo e incluso le pidió perdón, caso de que lo hubiera ofendido. Poco a poco se cambió la actitud del malhumorado anciano frente al hombre que subía cada vez más en la consideración de toda la Iglesia. Al final se convirtió incluso en su panegirista: "Siempre —dice en la pequeña carta que escribió a Agustín el año 418— te he venerado convenientemente. Pero ahora quiero añadir algo al montón y colmar la medida, de forma que no deje pasar una sola hora sin acordarme de ti... Saludos. Eres glorificado en todo el mundo. Los católicos te veneran como restaurador de su antigua fe. Y, lo que no significa menor gloria, todos los herejes te odian con el mismo odio con que a mí me persiguen."

La destacada posición en la Iglesia africana y el reconocimiento en toda la Iglesia fué merecida por Agustín debido, especialmente, a su lucha de palabra y por escrito contra el donatismo, pelagianismo y maniqueísmo. La lucha que hizo contra las dos verdaderas herejías ya nos es conocida, pues el puesto que le correspondió en

la superación de ambas fué tan destacado que no hubiéramos podido exponer el proceso sin mencionar la participación que él tuvo. El maniqueísmo, que, a pesar del decreto de Diocleciano, había logrado penetrar en Occidente, tenía al parecer la mayoría de los partidarios en Africa y había adoptado una figura que, debido a la incorporación de ideas cristianas y a la imitación de ciertas instituciones eclesiásticas, ofrecía la posibilidad de aparecer como competidor de la Iglesia católica. Esta figura del maniqueísmo se echa de ver con plena seguridad por la descripción penetrante de la secta de los maniqueos en la obra de Agustín *Contra las herejías* (c. 46).

Agustín sintió la impugnación del maniqueísmo como un deber que le imponía su propio pasado. La comenzó, por tanto, en Roma inmediatamente después de su conversión y la continuó en su soledad de Tagaste. Después de haber aceptado un oficio eclesiástico en la Iglesia católica este deber lo abrasaba tanto más cuanto que era universalmente conocido que él mismo había pertenecido antes a la secta de los maniqueos. Al cumplimiento de este deber lo estimuló también el darse cuenta de que el maniqueísmo tenía todavía numerosos partidarios en Africa. Cuando supo que un antiguo amigo, de nombre Fortunato, era todavía maniqueo y reprochaba a la Iglesia que exigía a los hombres la fe, pero no enseñaba con absoluta seguridad qué era lo verdadero, intentó convertirlo con el escrito a él dirigido *Sobre la utilidad de la fe* (391). No sabemos si consiguió su fin; parece que Fortunato no le contestó. Por la misma época escribió el libro *Sobre las dos almas,* la buena y la mala, en el hombre, porque esta doctrina, que liberaba la conciencia moral del pecador, era uno de los medios de propaganda más eficaz desde el maniqueísmo. Poco después pidió a un sacerdote maniqueo, que también se llamaba Fortunato, vivía en la misma Hipona y tenía muchos partidarios, una disputa pública, que tuvo lugar a finales de agosto del 391. Su tema fué el origen del mal. Agustín defendió la tesis del origen del mal a partir de la libertad humana, mientras que Fortunato trató de demostrar que el mal era un dios eternamente existente. Agustín alcanzó aquí su primer éxito público, pues el segundo día Fortunato tuvo que confesar que sus argumentos se habían acabado. Por lo demás no se hizo católico, pero se decidió a abandonar Hipona. Poco tiempo después cayó en manos de Agustín la obra de Adimanto (Addas), notable discípulo de Mani, que trataba de demostrar que la ley y los profetas estaban en contradicción con los evangelios y los escritos de los apóstoles,

enfrentando entre sí sentencias del Antiguo y del Nuevo Testamento. Contra él dirigió Agustín, siendo todavía presbítero, el escrito *Contra Adimanto, discípulo de Mani* (394), en el que no trata, sin embargo, todas las antítesis del autor.

En los primeros años de su episcopado la lucha contra el maniqueísmo estuvo en el primer plano de su interés pastoral y literario. Testigos de ello son los cinco escritos antimaniqueos que compuso en los años 396-405. Para refutar la llamada *Epístola fundamental de Mani* proyectó una gran obra, pero sólo hizo el primer libro, que estudia la introducción de este importante documento y da citas textuales de él. En él adopta una postura muy benigna frente a los seducidos partidarios del maniqueísmo. El segundo escrito, *Sobre la esencia del bien,* se dedica a demostrar que la suprema esencia del bien es Dios y que todas sus creaturas son por su esencia buenas y no una mezcla de bien y mal. El tercero y más amplio está dirigido contra Fausto, el obispo maniqueo con quien había tenido la conversación que le dió el primer empuje para apartarse del maniqueísmo. Había llegado a conocimiento de los clérigos de Agustín un escrito compuesto por Fausto para dar a sus partidarios la respuesta a las objeciones de los católicos y exponerles la doctrina completa de los maniqueos; los clérigos imploraron a Agustín que lo refutara. Atendiendo a este deseo Agustín escribió hacia el 400 los *33 libros contra el maniqueo Fausto,* por los que puede ser reconstruído el escrito de Fausto, ya que Agustín da su texto completo repartido en los 33 libros. Dió ocasión a su cuarto escrito la llegada a Hipona el año 404 de un maniqueo de nombre Félix que propagaba secretamente el maniqueísmo, para sustituir de este modo al antes citado Fortunato. Agustín lo conoció y le pidió que reconociera la derrota de Fortunato o dejara su trabajo de seducción y abandonara la ciudad. Félix accedió primero a una conversación privada con él y después a una disputa pública, que tuvo lugar el 7 y el 12 de diciembre. Al terminar el primer día Félix estaba ya tan acorralado, que tuvo que pedir un plazo de cinco días para prepararse a la continuación de la discusión. Esta vez Agustín alcanzó una victoria completa. Al final del segundo día Félix dió una declaración escrita de que abominaba las blasfemias de Dios de que Agustín lo había convencido. A la redacción del quinto escrito Agustín fué movido desde el extranjero. Un oyente maniqueo, desconocido personalmente para él, de nombre Secundino, le pedía en una carta, llena de alabanzas a su persona y a sus escritos, que volviera a la secta maniquea. Parece que este hombre era romano.

Es seguro que vivía en Italia, pues en su contestación (405) Agustín le decía que podía encontrar su escrito *Sobre la libertad* en casa de Paulino de Nola, noble servidor de Dios. Trataba especialmente de convencer a su amable enemigo de la equivocación del maniqueísmo.

La victoria sobre los dos citados jefes maniqueos en Hipona liberó a Agustín desde el 406 de la necesidad de combatir el maniqueísmo en otros escritos. Tampoco en los demás escritos, sermones y cartas se habla apenas de él, hasta que el pelagiano Julián de Eclano le reprochó que seguía siendo maniqueo.

Cuando hubo alcanzado la edad de setenta y dos años celebró el 26 de septiembre del 426 una reunión del clero y el pueblo con la doble finalidad de anunciar a toda la comunidad el sucesor que él deseaba, que era el presbítero Heraclio, y de librarse de la carga de los negocios diarios para poder dedicar el tiempo que Dios le concediera todavía a la investigación de la Biblia y a sus trabajos literarios. Los últimos años fueron tal vez los más ocupados de toda su vida, pues a la época que va desde el 426 al 430 corresponden los cuatro escritos en defensa de su doctrina de la gracia (véase más adelante) y además los tres escritos siguientes: la *Refutación del segundo contra-escrito de Juliano*, las *Rectificaciones* y la *Historia de las herejías*, de los que dice en una carta del año 428 ó 429 que repartía su trabajo en ellos entre las horas del día y de la noche (*Ep.* 224). Los tres quedaron sin terminar. Su vida fué tal vez más acortada por este exceso de trabajo que poi la invasión de los vándalos, a los que había llamado a Africa el gobernador Bonifacio y que en poco tiempo devastaron la floreciente provincia, excepto las ciudades de Cartago, Cirta e Hipona.

El biógrafo de Agustín, Posidio, describió con palabras conmovedoras los últimos días del gran doctor, que entonces se convirtió también en gran mártir. Al tercer mes del sitio de la ciudad por los vándalos fué acometido por una perniciosa fiebre. Mandó que se hiciera en la pared de su cuarto mortuorio una copia de los Salmos penitenciales, que leyó entre muchas lágrimas. En los diez últimos días de su enfermedad pidió con cortas interrupciones estar a solas con Dios. Con plena conciencia, y en compañía de todos sus hermanos y de los muchos fugitivos que había recogido en su casa, entregó su espíritu el 28 de agosto del 430 "como uno de los padres de familia que saca de sus tesoros lo nuevo y lo viejo, como uno de los comerciantes que lo vende todo para comprar una perla pre-

ciosa y especialmente como uno de aquellos de quien se dice: obrad como habláis, y de quienes el Salvador dice: quien lo haga y enseñe será llamado grande en el reino de los cielos".

4. Su importancia en la historia del dogma y límites de ella.

La actuación de San Agustín, de la que las páginas precedentes sólo dan una débil idea, bastaría ya para ponerlo a la cabeza de los obispos latinos de la primera mitad del siglo v. Pero además tiene una importancia en la historia del dogma que no puede pretender ningún otro representante aislado del episcopado de la Iglesia latina. Le corresponde esta posición especial, porque la fundamentación teológica del dogma de la redención ocurrida en la lucha contra el donatismo y el pelagianismo fué en primer término obra suya. La historia de los dogmas del liberalismo protestante lo ha aclarado perfectamente siguiendo el proceder de Adolf von Harnack, de quien se puede decir que fué un verdadero enamorado de San Agustín. Pero ha ido más lejos y lo ha caracterizado como creador del dogma de la redención e incluso como fundamentador de la típica evolución eclesiástica y religiosa de Occidente. Esta absolutización de Agustín, a la que sigue como consecuencia la relativización del dogma de la redención, está, sin embargo, en contradicción con la verdadera realidad. Agustín no es el creador del dogma de la redención por dos razones: 1, porque el contenido esencial de este dogma no fué propiedad personal suya, sino que existía ya antes de él; 2, porque su propiedad personal no fué incorporada al dogma de la Iglesia.

La realidad objetiva obliga de hecho a distinguir dos series de proposiciones en la doctrina de la gracia de Agustín. La primera consta de los puntos doctrinales sobre el originario estado sobrenatural de los primeros hombres, la existencia y universalidad del pecado original, la justificación del pecador por la gracia santificante y la necesidad de la gracia auxiliadora para todas las obras merecedoras de la salvación y de la gracia de la perseverancia para conseguir la eterna salvación. Pero esta primera serie es la que equivale en lo esencial al dogma católico. Su mérito respecto al dogma de la salvación consiste en dos cosas: 1, acuñó para él formulaciones lingüísticas que superaban en claridad y precisión a las anteriores; 2, demostró que la doctrina de la Iglesia se basa en la Sagrada Escritura con una extensión y solidez que no tiene pareja

en los teólogos anteriores. Sólo adujo el argumento llamado de tradición a propósito del pecado original, y eso antes del 421, en sus escritos contra Julián de Eclano, en los que invoca el testimonio de los griegos Ireneo de Lyon, Basilio Magno, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, y el de los latinos Cipriano de Cartago, Reticio de Autun del obispo galo Hilario de Poitiers y del obispo español Olimpio, para refutar la afirmación de Julián de que la doctrina del pecado original era un dogma maniqueo que Agustín quería introducir en la Iglesia; invocaba tales testimonios, ya que los citados no podían ser llamados en modo alguno maniqueos. En los anteriores escritos antidonatistas y antipelagianos se apoyó siempre, salvo alguna alusión a Cipriano, en la Sagrada Escritura y especialmente en el Apóstol San Pablo, que era su gran autoridad sobre el pecado original por la conocida afirmación de *Rom.*, 5, 12.

Hasta qué punto fué Agustín un teólogo de Escritura lo demuestra con suma claridad su posición en la cuestión del origen del alma de cada uno, que para él siguió siendo un problema sin resolver durante toda su vida. Sobre esta "dificilísima y oscurísima cuestión" habló frecuentemente. Le dedicó dos escritos especiales: el tratado dirigido a Jerónimo el año 415 *Sobre el origen del alma en el hombre (Ep.* 166), y los *Cuatro libros sobre el alma y su origen* (419). Pero siempre repitió que no le parecía convincente ninguna de las dos opiniones que encontraba en los teólogos anteriores, ni el creacionismo, es decir, la idea de que cada alma es creada inmediatamente por Dios; ni el traducianismo, es decir, la opinión de que cada alma es un mugrón del alma de los padres desde Adán, y no se lo parecían porque para ninguna de las dos encontrara argumentos seguros en la Sagrada Escritura. A su principio de basar todas sus doctrinas en la Sagrada Escritura sacrificó incluso la ventaja que hubiera podido tener el traducianismo para la doctrina del pecado original, lo cual es una prueba de la honradez intelectual de Agustín que supera a todas las demás pruebas de ella.

En la doctrina de la gracia de Agustín hay, sin embargo, una segunda serie de proposiciones que con razón se ha llamado agustinismo, porque son propiedad personal suya. La intensa reflexión sobre los últimos problemas de la vida religiosa cristiana, a que lo movió la herejía pelagiana, le condujo a proponer la teoría de la llamada voluntad salvífica particular de Dios y de la absoluta predestinación de los elegidos para la bienaventuranza.

Esta teoría tuvo un triple punto de partida. El primero fué de

tipo teológico. Agustín partió de la idea de que por el pecado de Adán toda la humanidad había caído en el castigo de la condenación y constituía, por tanto, una "massa damnata", de forma que ningún hombre podía tener pretensión de que se le perdonara este castigo, y a Dios no se le podría reprochar injusticia alguna si hubiera dejado a toda la humanidad en este estado de eterna condenación. Pero Dios prefirió la misericordia al derecho y envió a su Hijo como redentor por la gracia del bautismo, por cuya recepción es perdonado el pecado original. Por tanto, quien no está bautizado no puede salvarse.

Constituyeron el segundo punto de partida las experiencias pastorales de Agustín. La primera fué el hecho de que de los hijos de sus fieles que morían de corta edad unos abandonaban la vida después de recibir el bautismo y otros antes de recibirlo, de forma que aquéllos se salvaban y éstos se condenaban eternamente. Pero como ni los unos ni los otros habían cometido pecados personales, debió abrasar su alma la cuestión de cómo había que explicar esta diversa suerte sin tener que acusar a Dios de injusticia. Una segunda experiencia le enseñó que de los adultos de su comunidad unos conservaban la gracia bautismal inmaculada, mientras que otros la perdían, y a su vez de estos últimos unos hacían penitencia, mientras que otros permanecían sin hacerla hasta su muerte. De ello resultaba una cuestión semejante, ya que tanto los unos como los otros habían recibido la gracia del bautismo.

El tercer punto de partida fué el alto concepto de Agustín sobre la omnipotencia de Dios, cuya voluntad debía cumplirse infaliblemente y cuya glorificación era el fin de toda la creación.

Desde estos tres presupuestos Agustín llegó con lógica consecuencia a su doctrina personal sobre la gracia, que puede resumirse en los puntos siguientes: La voluntad salvífica de Dios no es universal, sino particular; es decir, no abarca a todos los hombres, sino que se refiere solamente a un número completamente determinado de hombres que El elige de la masa condenada de la humanidad, y lo elige sin consideración a los méritos de su parte. 2. A estos elegidos les da la gracia de la perseverancia, gracias a la cual siguen irresistiblemente las gracias particulares y se salvan, por tanto, infaliblemente. 3. A los no elegidos no se les hace ninguna injusticia, pues como descendientes de Adán han incurrido en la eterna condenación. 4. Tanto los elegidos como los condenados están al servicio de la gloria de Dios: los unos proclaman su misericordia y los otros su justicia. 5. La razón de que Dios admita a

unos hombres entre el ejército de los bienaventurados y a otros los deje en su condenación es un inescrutable misterio. "¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?" (*Rom.*, 9, 20).

Agustín estaba honradamente convencido de que esta segunda serie de afirmaciones estaba tan de acuerdo con la Escritura como la primera. Al razonarlas siempre cita los textos de la Escritura en que aparecen expresamente, especialmente los textos de las epístolas de San Pablo. Entre ellos había, sin embargo, y hay, uno que contradice directamente la primera afirmación de su doctrina personal sobre la gracia: "Dios quiere que todos los hombres se salven". (*Tim.*, 2, 4). Su modo de arreglárselas con este texto absolutamente claro demuestra que también Agustín pagó su tributo al subjetivismo y en castigo de él cayó en un evidente error, del que no se dió cuenta. Las tres explicaciones que propuso: todos los hombres, es decir, los bienaventurados, proceden de todas las clases de hombres; o: se salvarán todos los que Dios quiera salvar; o: Dios nos hace querer que todos los hombres se salven, son prueba suficiente de ello.

Los contemporáneos de Agustín se dieron cuenta ya de que con esta segunda serie de afirmaciones no mantenía la línea de la doctrina eclesiástica. La primera contradicción surgió en el monasterio africano de Hadrumento. Cuando fué informado de ello por el abad Valentino se defendió contra sus contradictores en dos escritos: *De la gracia y de la libre voluntad* y *De la corrección y de la gracia* en los años 426-27. Más duradera fué la contradicción en los círculos monacales de las Galias del Sur, cuyo portavoz fué el abad Juan Casiano de Marsella (véase más adelante). En el diálogo 13 de su escrito ascético destaca la voluntad salvífica universal de Dios y la dependencia de la predestinación respecto a los méritos previstos por Dios de un modo que delata una manifiesta oposición a Agustín. A sus contradictores perteneció también el obispo Hilario de Arlés, que había sido antes monje de Lerins; pero es significativo que sólo le contradice en este punto, mientras que en los demás fué un admirador y partidario de Agustín. Dos animados partidarios de Agustín, los dos laicos, Hilario, que había conocido a Agustín en Hipona y se había encariñado con él, y Próspero de Aquitania, le pusieron en conocimiento de ello y le dieron ocasión de redactar otros dos escritos: *De la predestinación de los santos* y *De la gracia de la perseverancia* (años 428-29). En estos cuatro escritos Agustín no se retractó de su doctrina personal sobre la gracia, sino que la terminó de estructurar.

Muchas veces se ha tratado la cuestión de los factores de la extremista doctrina de la predestinación de Agustín y se la ha caracterizado como maniqueísmo y neoplatonismo. Con seguridad hay que excluir el maniqueísmo, pues la "massa damnata" no tiene nada que ver con él. Se discute entre los investigadores de Agustín hasta qué punto se puede hablar de una influencia decisiva del neoplatonismo. Agustín mismo basó su doctrina en la Sagrada Escritura. La razón última de que la encontrara en ella está en su necesidad profundamente religiosa de justificar a Dios hasta en el misterio inescrutable, ante el que debía haberse parado.

Es seguro que la Iglesia no aceptó en su dogma esta segunda serie de afirmaciones. La afirmación de que la Iglesia estaba sobre sus hombros es, por tanto, insostenible. La verdad es justamente lo contrario. No es él quien lleva a la Iglesia, sino que la Iglesia lo lleva a él. La Iglesia lo sacó de las tinieblas del maniqueísmo y lo llevó a las luminosas alturas de la verdad divina. La Iglesia desarrolló las fuerzas intelectuales, morales y religiosas que se vislumbraban en su rica personalidad. En la Iglesia y por la Iglesia se ha convertido en uno de los héroes espirituales de la humanidad. Por tanto, puede ser llamado uno de los argumentos más poderosos de la fuerza de ennoblecimiento, espiritualización y de satisfacción de la Iglesia católica en el moribundo imperio romano. El mismo fué plenamente consciente de lo que debía a la Iglesia. En el escrito contra la epístola fundamental de Mani daba a comienzos de su actuación episcopal las razones por las que se sentía atado a ella. Estas ataduras se hicieron cada vez más fuertes a lo largo de su vida. Ningún nombre se repite tanto en sus escritos como el nombre de la Iglesia católica, a la que supo adornar continuamente con nuevos epítetos. Le tributó un amor ilimitado. Si fué su hijo más eficaz y de más éxito, también fué el más agradecido.

CAPITULO VI

VIDA INTRAECLESIASTICA

Las características de la Iglesia latina frente a la griega se destacaron con más fuerza en su vida religioso-práctica que en su vida intelectual y de fe, porque las diferencias entre la población latina y la griega tenían que hacerse sentir con más energía en los dominios prácticos de la vida interna que en el terreno teórico. De ello resultó el hecho de que la vida interior de la Iglesia latina adquirió ciertamente una estructura concreta distinta de la griega, pero que las diferencias existentes entre ellas no afectaron a la esencia, a las ideas fundamentales, formas y fines principales de las instituciones comunes a ambas iglesias, ni a las manifestaciones de piedad, sino que se limitaron a puntos de tipo secundario. Este hecho es de suma importancia para juzgar el cristianismo, pues manifiesta su carácter supranacional y es apropiado para apoyar la fe en su origen divino. A pesar de todas las analogías existía el peligro de que desde el momento en que el cristianismo fué aceptado por dos círculos culturales tan diversos en su casi total extensión, las instituciones religioso-prácticas sufrieran un profundo cambio debido a las fuerzas operantes en ellos. La ausencia de tal cambio no se puede explicar totalmente desde el punto de vista histórico.

A consecuencia de la amplia coincidencia de la vida interna de

la Iglesia latina con la de la griega su estudio es facilitado por la exposición paralela a la vida interna de la griega, ya que sólo se necesita tener en cuenta respecto a ésta las variantes que se presentaron en la Iglesia latina.

1. Las instituciones eclesiásticas.

Si se mantienen separadas la Iglesia latina y la griega en la consideración histórica, tal como hicieron en realidad en su propia vida, lo primero que se descubre es que sobre la situación práctica de la latina, en lo que va desde comienzos de la era de la paz hasta mediados del siglo v, estamos menos informados que sobre la de la griega.

Catecumenado, bautismo y confirmación

Respecto al catecumenado, al bautismo y a la confirmación parece que la praxis latina no se diferenció mucho de la griega, en la medida que el material de fuentes permiten formar un juicio general.

La Iglesia latina sólo puede mostrar un paralelo de las catequesis de Cirilo de Jerusalén. El obispo Nicetas de Remesiana (=Bêla Palanka en Servia), el único teólogo latino de Iliria oriental († después del 414), a quien la investigación patrística se ha aplicado últimamente, compuso como obra principal una instrucción de los candidatos al bautismo. De ella sólo se han conservado fragmentos, por los que se echa de ver que el escrito, que originalmente abarcaba seis libros, estaba construído de forma totalmente distinta que las catequesis de Cirilo. A éstas corresponde el quinto libro, conservado, *Sobre el símbolo*. Como fecha para la administración solemne del bautismo la Iglesia latina no adoptó la fiesta de la Epifanía, a excepción de España, donde se permitió como fechas incluso las demás fiestas.

Un sínodo celebrado en Roma bajo Inocencio I el año 402 dispuso que por Pascuas podían administrar el bautismo tanto los presbíteros como los diáconos por encargo del obispo. Por fuentes posteriores sabemos que en una parte de la Iglesia española llegó a usarse una variante en la administración del bautismo, que consistía en la inmersión única en lugar de la triple, como protesta contra los arrianos; pero no se puede demostrar que este extraño uso se remonte hasta esta época, pues por arrianos se entiende los vi-

sigodos antes de su conversión a la Iglesia católica. El bautismo de los niños estaba en tiempos de Agustín tan universal y sólidamente establecido, que él pudo sacar de ello uno de sus principales argumentos a favor del pecado original contra los pelagianos. La Iglesia africana le dió importancia tan grande, que en el sínodo de Cartago del año 401 dispuso que se debía administrar el bautismo sin tardanza a los niños que no fuera seguro que estaban bautizados. Ambrosio y Agustín dan testimonio de que, además del bautismo de sangre, también el bautismo de deseo era reconocido como sustitutivo del bautismo de agua.

A diferencia de la Iglesia griega, la administración de la confirmación estuvo reservada siempre al obispo.

Las liturgias latinas

La diferencia principal entre las formas latina y griega de celebrar la Eucaristía ya ha sido aludida. El predominio de la palabra doctrinal sobre la acción simbólica debe atribuirse sin duda a la influencia que ejerció sobre la forma concreta de esta celebración la actitud practicista y sobria de la población romano-latina. La ordenación eclesiástica de Hipólito de Roma es su más antiguo testigo. Hay un último y escaso resto de la liturgia griega de la antigua Roma en una cita del retórico Mario Victorino, que vivió allí. El comienzo de la era de la paz tuvo como consecuencia un desarrollo que no puede ser conocido con seguridad, porque ninguno de los monumentos litúrgicos que poseemos se remonta en la forma trasmitida hasta el siglo IV o primera mitad del siglo V.

Hay pruebas para suponer que lo mismo que la lectura continuada de libros bíblicos precedió al sistema de perícopas, es decir, a la lectura de partes escogidas de los evangelios, de los libros del Antiguo Testamento y de las epístolas de los apóstoles, también el canto de salmos según su orden precedió al posterior canto a trozos dentro de la celebración eucarística (gradual, aleluya o tracto, ofertorio y comunión). Un rasgo característico de la liturgia latina consiste en la consideración de las fiestas del Señor y de los santos. Por ello las oraciones de la misa, aparte de la gran oración eucarística del canon y de la gran oración de petición que actualmente sólo se hace en la liturgia del Viernes Santo, llegaron a ser un elemento variable que no conocen las liturgias griegas. Esta innovación parece haber sido introducida por el papa Dámaso (366-384); se ajusta muy bien al especial interés que mostró por la veneración de los

mártires romanos. A estas partes variables se refiere sin duda la disposición del sínodo de Hipona del año 393, de que nadie debería servirse de fórmulas nuevas de oración antes de haber tomado consejo de los hermanos mejor informados (c. 21). El sínodo undécimo de Cartago del año 407 agravó esta disposición en el sentido de que sólo podían usarse los formularios de oraciones examinados por un sínodo y por los entendidos (canon 9).

Por la misma época recibió la liturgia de la Iglesia de Milán la estructura que se ha llamado ambrosiana, porque ha sido relacionada con el obispo Ambrosio. Pero nada seguro se ha podido comprobar sobre esas relaciones.

Las recientes investigaciones han hecho muy probable que las demás liturgias latinas procedan de las dos citadas: la africana de la romana; la galicana, y a través de ella la española, de la ambrosiana o milanesa, que a su vez manifiesta influencias de las griegas. La expresión "rito" se usó por vez primera para las liturgias latinas y significa la especial sucesión de oraciones y ceremonias por las que se distinguen unas de otras.

Las horas públicas de oración

Las horas públicas de oración fueron en la Iglesia latina las mismas que en la griega y de ella recibieron también su plena estructuración con el canto de himnos. El obispo Hilario de Poitiers, que lo había oído durante su destierro, trató de introducirlo en su patria. Pero tuvo poco éxito con sus himnos, porque su prosodia era defectuosa. Alcanzó un éxito decisivo el obispo Ambrosio de Milán, tanto con sus himnos como con el canto antifónico de salmos introducido por él, y para el que tuvo como muestra el canto griego. Debemos a Agustín la noticia de la ocasión próxima que condujo a Ambrosio a esta innovación. Cuando la arrianizante madre del emperador Valentiniano II le exigió la entrega de una iglesia para los arrianos, ocupó la tal iglesia rodeado de su comunidad, que se mantuvo con él durante varios días. Entonces se le ocurrió la idea de hacer cantar salmos a dos coros para que sus fieles no fueran vencidos por la excesiva tristeza. San Agustín atestigua también que esta innovación encontró en poco tiempo eco por todas partes.

Por una serie de afirmaciones sabemos que Agustín fomentó celosamente en su comunidad el canto de himnos y salmos, aunque no se le pasó por alto el peligro de que por el placer auditivo de

un bello canto la atención fuera desviada del objeto de lo cantado. Antes de sus sermones sobre los salmos hacía que el pueblo cantara el salmo respectivo. Por él sabemos también que el canto de salmos en la liturgia de la misa había sido introducido en Cartago hacia el 405, de lo cual protestó un destacado laico católico de nombre Hilario. El escrito que, a ruegos de los "hermanos", compuso contra él se ha perdido, por desgracia.

La predicación

La predicación perteneció en la Iglesia latina lo mismo que en la griega a los elementos fijos del culto de la comunidad. El número de obispos latinos de los que nos han llegado sermones es más pequeño que el de los griegos. Además de Ambrosio, y sobre todo de Agustín, que no fueron sólo oradores de púlpito, nos son conocidos cuatro cuya herencia literaria consta totalmente o en su mayor parte de sermones. Los dos más importantes pertenecen al episcopado de Italia.

El más antiguo, el obispo Zenón de Verona, hacia el 362-371-72, desarrolló una fecunda actividad práctica en lucha contra el paganismo, por una parte, y contra el arrianismo, por otra. Bajo su nombre se han transmitido numerosos sermones, 93 de los cuales han sido reconocidos como auténticos. Pero la mayoría son tan cortos que tienen que ser considerados como proyectos y no como sermones totalmente desarrollados. Su valor de contenido está en el testimonio de las doctrinas dogmáticas eclesiásticas contra los arrianos y los fotinianos y en la impugnación de paganos y judíos. Desde el punto de vista formal se manifiestan dependientes del retórico africano Apuleyo de Madaura, de quien el autor era paisano.

El más reciente es el obispo Gaudencio de Brescia, sucesor del obispo Filascio († 375). Los 19 sermones que poseemos de él, y de los que ha aparecido últimamente una edición crítica (1936), no son más que restos de su fecunda actividad de orador sagrado. Quince de ellos fueron publicados por Gaudencio mismo y dedicados a Benévolo, funcionario de la Corte. Los diez primeros son un ciclo de sermones que pronunció en la semana de la Pascua de un año que no se puede precisar más. En el sermón de la fiesta conmemorativa de su predecesor dice él mismo que ha proclamado ya las alabanzas de él catorce veces. En varios sermones hay citas de otros que no fueron escritos ni siquiera por los taquígrafos no autorizados, de los que Gaudencio se lamentaba amargamente en el pró-

logo a Benévolo. Dos sermones son designados en los manuscritos como copiados clandestinamente. Todos ellos están llenos de contenido y compuestos en un esmerado lenguaje. Hay que separar dos piezas, pues contienen respuestas a preguntas bíblicas que le habían sido hechas. Gaudencio gozó de gran consideración, cosa que se echa de ver por el hecho de que fué uno de los cinco obispos de Italia que Inocencio I mandó el año 406, junto con su sobrino, a Constantinopla para procurar la reposición de Juan Crisóstomo. Fué amigo de Paulino de Nola, Rufino de Aquileya y otros destacados contemporáneos. Por uno de sus sermones sabemos que hizo una peregrinación a Jerusalén y pasó por Capadocia, donde conoció en Cesarea a algunos parientes de Basilio Magno. Se desconoce el año de su muerte.

De España sólo se puede citar al obispo Gregorio de Elvira. Por lo demás, en los manuscritos sólo se han transmitido con su nombre seis sermones sobre el Cantar de los Cantares y uno aislado sobre el Arca de Noé, como tipo de la Cruz. Pero se puede tener como bastante seguro que los veinte sermones atribuídos por su descubridor, P. Batiffol, a Orígenes (1900) le pertenecen a él. Estos sermones explican en lenguaje popular ciertos lugares de los libros del Antiguo Testamento, a excepción del último, que se refiere al envío del Espíritu Santo.

Las Galias están representadas únicamente por el obispo Victricio de Ruan († hacia el 407). Sólo se ha conservado un sermón de él que se refiere al culto a la religión (véase más adelante).

Frecuentemente se ha acentuado que los predicadores latinos son ampliamente superados por los griegos. Pero tal juicio se basa en la falsa idea de que hay un ideal abstracto de oratoria sagrada por el que pueden ser medidos los representantes de ambas iglesias. No existe tal ideal. Lo mismo que en el arte en general, también en la oratoria se revelan clarísimamente las características de un pueblo. Los predicadores de las iglesias deben, por tanto, ser medidos por las leyes y medios técnicos de su propia retórica. Las diferencias entre ambas se echan de ver comparando a los dos principales representantes de la oratoria sagrada de ambas iglesias: Juan Crisóstomo y Agustín. La decisión de la cuestión sobre quién de ellos es mejor orador dependerá siempre de los factores subjetivos de quien haga el juicio.

El año eclesiástico

El año eclesiástico de la Iglesia latina manifiesta varias diferencias respecto al de la griega.

Para calcular la fiesta de Pascua, la Iglesia romana siguió el ciclo de ochenta y cuatro años, según el cual la Pascua caía entre el 21 de marzo y el 21 de abril, como límites extremos. De ello resultaron diferencias en la fijación de la fiesta de la Pascua respecto a la Iglesia griega, diferencias que acabaron en el siglo VI, cuando la Iglesia romana adoptó el ciclo de diecinueve años de la alejandrina por obra de Dionisio el Exiguo (véase más adelante Respecto a las dos primeras secciones del año eclesiástico movible estamos especialmente informados de la situación en la Iglesia africana gracias a los sermones de Agustín. Entre los 89 sermones auténticos que se refieren a tal sección no hay ninguno correspondiente al domingo de Ramos, y de la Semana Santa sólo están representados los dos últimos días. Los sermones de la semana de Pascua son mucho más numerosos; llegan a 30 y a ellos se añaden aún dos más para el primer domingo después de Pascua. Después de la fiesta de la Ascensión viene la vigilia de Pentecostés. Pero falta la fiesta de Todos los Santos, por lo que se ve que la Iglesia latina nunca la ha celebrado el primer domingo después de Pentecostés. Para la primera de las cuatro fiestas del Señor dentro del año eclesiástico fijo la iniciativa partió de la Iglesia latina. La fiesta del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre fué introducida en Roma hacia el 336, sin duda para sustituir la fiesta del nacimiento del dios del sol por la fiesta del nacimiento de Cristo, sol de justicia. La segunda, que los latinos llamaron fiesta de la Epifanía, fué tomada de los griegos en el transcurso del siglo IV. Su origen griego es confirmado por la circunstancia de que los donatistas la rechazaron, como sabemos por Agustín, que atribuyó esta aversión a que los donatistas no tenían ningún amor a la unidad de la Iglesia ni estaban en comunidad con la Iglesia griega (*Serm.* 202). Las otras dos fiestas del Señor fueron desconocidas para la Iglesia latina en su significación original.

Todas las demás fiestas del año eclesiástico fijo debieron su nacimiento, en la Iglesia latina lo mismo que en la griega, al culto de los santos (véase más adelante).

El arte al servicio del culto

La primera diferencia entre la Iglesia latina y la griega consiste en que la latina no se atuvo respecto a la arquitectura religiosa a las formas más sencillas de la basílica, rechazando en general la basílica de cúpula. La construcción circular sólo se usó para iglesias conmemorativas y baptisterios. La segunda diferencia nació de que la Iglesia latina perdió antes que la griega la aversión a la escultura.

Como era de esperar, del siglo IV y primera mitad del siglo V sólo se han conservado unos pocos monumentos artísticos. De las basílicas romanas que entonces fueron construídas de propósito o creadas por transformación de palacios gracias a la generosa iniciativa del emperador Constantino ninguna, incluso de las que se conservan, está en su estado originario. La única que se conservó incólume en su antigua magnificencia, hasta que el año 1823 fué víctima de un incendio, fué la basílica de cinco naves que había sido construída por Teodosio I y su hijo Arcadio sobre el sepulcro del Apóstol San Pablo (386). De las basílicas que surgieron en toda la amplitud del imperio romano occidental, cada vez en mayor número a medida que iban siendo erigidos los episcopados, no se ha conservado ninguna. El mayor número lo poseía la provincia de Africa, pues en ella las sedes episcopales eran más numerosas que en todas las demás provincias. De algunas basílicas africanas existen al menos ruinas, porque el país, en otro tiempo tan floreciente, cayó en manos de invasores paganos, que sólo se interesaron por su destrucción, mientras que la pérdida de las basílicas más antiguas en las demás provincias del imperio romano occidental ocurrió por regla general por la razón de que los cristianos tuvieron que sustituirlas por edificaciones nuevas.

Algo mejor es la situación de los monumentos de la pintura eclesiástica. Lo que de ellos se conserva en Roma se limita, por lo demás, a restos de los frescos de las catacumbas romanas y a los mosaicos de las paredes de la basílica Santa María la Mayor (mediados del siglo IV) y el ábside de Santa Prudencia en Roma (comienzos del siglo V). Pero en Ravenna brillan hasta hoy el baptisterio de San Juan y el mausoleo de Gala Placidia, con el adorno de sus preciosos mosaicos del siglo V. A ello se añade el retrato en mosaico de San Ambrosio, en la capilla de San Víctor de la iglesia de San Ambrosio en Milán, que procede de la primera mitad del siglo V.

El tiempo se ha ensañado sobre todo con los monumentos escultóricos eclesiásticos. Se trata, por supuesto, de la plástica de relieve, pues ni se ha transmitido ni tiene verosimilitud alguna que ya entonces se hicieran estatuas de bulto redondo de carácter eclesiástico. No tiene tal carácter la estatua de mármol, encontrada hace algunos años en la Campagna romana y llevado al museo de las Termas, de un adolescendente sentado, que se ha interpretado como "Cristo docente" y situado lo más tarde en el siglo IV. Su interpretación como adorno de iglesia está excluída incluso por sus pequeñas dimensiones. Es, además, problemático si representa a Cristo. Casi todos los monumentos conservados de la plástica de relieve no interesan a este respecto; los sarcófagos, conservados en gran número, en que aparecen relieves, no estuvieron al servicio del culto, sino al servicio de la veneración de los muertos. Hay que mencionar, por ejemplo, las puertas de madera de San Ambrosio de Milán, de la segunda mitad del siglo IV, adornadas con escenas de la vida del rey David; la puerta principal de la basílica de Santa Sabina de Roma, del siglo V, con sus numerosas escenas del Antiguo y Nuevo Testamento, y el magnífico hostiario del museo Kaiser Friedrich de Berlín, del siglo IV, con la representación de Cristo sentado como maestro de los apóstoles, por un lado, y, por el otro, del sacrificio de Isaac.

De este breve resumen resulta que el arte eclesiástico ha padecido todavía más pérdidas que la literatura teológica. Pero mientras estamos en situación de medir en lo esencial las últimas, nos faltan medios para alcanzar una idea de los monumentos artísticos entonces existentes al servicio del culto. No hay duda, sin embargo, de que, como la Iglesia griega, también la latina se esforzó celosamente y según sus posibilidades por levantar bellos edificios y adornarlos artísticamente desde su interior hasta los utensilios que estaban al servicio de la celebración eucarística.

Disciplina del ayuno

La disciplina de ayuno de la Iglesia latina también varía en algunos detalles de la griega.

La primera diferencia se refería a la duración del tiempo de ayuno antes de Pascua. En la Iglesia latina sólo ocupaba seis semanas, porque se ayunaba también el sábado. Los días de ayuno alcanzaban en consecuencia sólo treinta y seis hasta el siglo VII, en

que se añadieron los cuatro últimos días antes de la primera semana de ayuno para completar los cuarenta días.

La segunda consistió en la institución del llamado ayuno de témporas en forma todavía imperfecta como ayuno de miércoles, viernes y sábado en la semana de Pentecostés y en una semana de septiembre y diciembre. Este ayuno es citado por vez primera por León Magno, pero fué celebrado en esas tres fechas ya antes de él.

La tercera diferencia fué local. En las Galias se ayunó desde el siglo V los lunes, miércoles y viernes de las seis semanas anteriores a la fiesta del nacimiento de Cristo.

La cuarta había de obrar más tarde desfavorablemente en las relaciones entre la Iglesia occidental y la bizantina. En la Iglesia romana y en otras comunidades en parte vecinas y en parte alejadas se ayunaba no sólo los sábados propiamente de ayuno, sino todos los sábados del año eclesiástico. La Iglesia de Milán no practicó tal ayuno. En Africa se dejaba incluso a la opinión de los miembros de una y la misma comunidad el ayunar o no ayunar el sábado. Debemos estas dos noticias a Agustín *(Ep.* 36), junto a la tercera de que en la Iglesia africana se ayunaba la vigilia de la fiesta del nacimiento de Cristo Rey *(Ep.* 65).

Para conocer el sentido del ayuno pascual y del ayuno en general, son fuentes muy ricas los escritos y sermones de Agustín. El ayuno corporal no era, según él, fin en sí mismo, sino un medio para la liberación de los pecados y de los vicios, de forma que el ayuno no tendría valor, si no estuviera acompañado de oraciones y limosnas.

La disciplina penitencial

En ningún punto se aparta la Iglesia latina de la griega tanto como en la disciplina penitencial. Ya en la era de los mártires le eran desconocidas las tres clases de penitentes que existían en la Iglesia griega desde el siglo III. Es evidente, por tanto, que la cuarta clase citada por Basilio se quedó limitada también a la Iglesia griega. Pero más importante es el hecho de que la Iglesia latina se atuvo a la antigua disciplina penitencial y no imitó el ejemplo dado en Constantinopla.

Las noticias sobre su administración en la época de florecimiento de la Iglesia latina son muy escasas. La disciplina penitencial pertenecía, sin duda, al dominio de la cura diaria de almas, de la que las fuentes, como muchas veces ha habido que acentuar, ha-

blan muy poco. Además, era un asunto que tenía que ver con los miembros de las comunidades de la Iglesia que habían perdido la gracia del bautismo, recayendo en la vida de pecado que habían hecho antes del bautismo o siendo víctimas de las malas pasiones cuando habían sido bautizados siendo niños. La escasez de noticias sobre la aplicación de la disciplina penitencial no es, por tanto, una casualidad, sino la consecuencia de una consciente reserva frente a las personas que constituían el objeto de tal disciplina. Pero para la actual composición de la historia esta reserva acarrea la desagradable consecuencia de no disponer de suficiente material de fuentes para poder alcanzar un conocimiento exhaustivo de la situación nacida de la aplicación de la disciplina penitencial. Para comprender este hecho hay que tener en cuenta, sobre todo, que la disciplina penitencial de la Iglesia, en el verdadero sentido de la palabra, se refería a los pecados graves, a los llamados "crimina", tanto privados como públicos, pero no a los pecados veniales de la vida diaria. Estas dos especies de pecados son distinguidos siempre, pero no sabemos exactamente qué pecados había que adscribir en concreto a cada una de ellas. Sólo el obispo Paciano de Barcelona cuenta entre los primeros exclusivamente la tríada de Tertuliano: idolatría, asesinato e incontinencia. Pero esta limitación no era general, pues fuentes algo más tardías añaden otros pecados, según el catálogo de vicios de *I Cor.*, 6, 9 y siguientes, y *Gal.*, 5, 19-21, y no es nada probable que el círculo de estos pecados graves fuera ampliado. En el primer plano estaban, sin duda, los pecados de incontinencia en sus diversos tipos.

La penitencia pública, que últimamente suele ser llamada canónica para caracterizar más en concreto su verdadera esencia, se cumplía en cuatro actos: el pecador grave era excomulgado (primer acto), es decir, le era prohibido recibir la comunión. Si perseveraba en el pecado, dejaba de ser miembro de la Iglesia. Si tenía voluntad de apartarse de su pecado, podía pedir "recibir la penitencia", como decía la expresión técnica. Esta petición debía ser concedida, según decisión del papa Celestino (422-432), "en todo tiempo", es decir, lo mismo si se manifestaba pronto que si se manifestaba tarde. El pecador arrepentido era entonces admitido públicamente al estado de penitencia mediante la imposición de manos de su obispo (segundo acto). Tenía que hacer las obras de penitencia que le eran impuestas (tercer acto) hasta que fuera tenido por digno de recibir la gracia de la "reconciliación", es decir, de ser recibido de nuevo públicamente en la comunidad de la Iglesia "de-

lante del ábside" (cuarto acto). Debemos una descripción clara, aunque no completa, de estos procesos dentro de la Iglesia romana a un informador griego, el historiador de la Iglesia Sozomeno, que escribe *(H. E.,* 7, 16):

"Hay allí un puesto especial de penitentes visible para todos (dentro de la iglesia). Allí están de pie, avergonzados y llenos de tristeza. Pero cuando se acaba la celebración litúrgica, durante la cual no han podido participar en lo que solo corresponde a los consagrados (es decir, en la comunión), se postran en tierra con sollozos y gemidos. El obispo va hacia ellos llorando, y se arroja también al suelo, mientras toda la comunidad irrumpe en lágrimas. Después se levanta primero el obispo y manda que se levanten los que están postrados. Después de haber rezado sobre los pecadores una conveniente oración, los manda marchar. Cada uno hace después penitencia voluntariamente con ayunos, abandono de los cuidados del cuerpo, abstinencia de manjares o lo que les haya sido impuesto (entre los casados, abstinencia de trato conyugal), y así espera el tiempo que el obispo le indica. Pero cuando llega el día fijado inmediatamente es liberado del castigo del pecado, lo mismo que si hubiera pagado una deuda, y de nuevo recibe su puesto entre el pueblo. Los obispos romanos practican esta conducta desde los más viejos tiempos hasta nuestros días."

Los resultados seguros de la investigación de la penitencia canónica, en la que han tenido parte una serie de investigadores durante los últimos decenios, pueden reducirse a los puntos siguientes:

1. Estuvo bajo la exclusiva dirección de los órganos eclesiásticos y regularmente del obispo del lugar. Los presbíteros sólo podían reconciliar a un penitente en caso de necesidad y por mandato del obispo ausente. Esa determinación está atestiguada respecto a Roma por el papa Dámaso (366-384) y respecto a Africa por los sínodos de Cartago (387-390) e Hipona (393).

2. Las obras penitenciales que tenían que hacer los penitentes eran en lo esencial las mismas que habían sido hechas ya en la era de los mártires. El penitente tenía que manifestar, incluso exteriormente, su dolor de los pecados mediante un vestido especial hecho de pelos de cabra, el llamado saco de penitencia, y rapándose la cabeza. Las obras penitenciales mismas consistían en oraciones, ayunos y limosnas. El ayuno estaba en primer término, y se refería no sólo a las comidas y bebidas, sino también a todos los placeres corporales y espirituales. A los casados se les exigía en especial la renuncia al trato conyugal. Estas obras penitenciales eran hechas en privado. De ahí la posibilidad de decaer en el celo

de su cumplimiento y de interrumpir la penitencia misma. Pero las obras penitenciales no eran fin en sí mismas. Su fin era despertar y fortalecer la disposición penitencial interior, que era lo que les daba su verdadero valor ante Dios.

3. La determinación del tiempo de penitencia estaba en manos del obispo, que tenía que considerar en ello no sólo la magnitud del pecado, sino también el celo del penitente en el cumplimiento de su penitencia y en su disposición interior. Según la afirmación del papa Inocencio I (402-417), en Roma era uso antiguo celebrar la reconciliación de los penitentes el Sábado Santo de cada año. Pero esta afirmación no debe ser interpretada en el sentido de que el Sábado Santo eran reconciliados todos los pecadores que estaban en estado de penitencia. El papa Siricio (384-399) había determinado que los apóstatas tenían que hacer penitencia durante toda su vida y sólo podían ser admitidos a la gracia de la reconciliación a la hora de la muerte. La misma penitencia vitalicia impuso a los monjes y monjas que hubieran tenido primero comercio carnal en secreto y más tarde hubieran vivido en público concubinato. El sínodo de Roma celebrado bajo Inocencio mismo (402) condenó a una virgen consagrada a Dios que había caído a una penitencia de "muchísimos años", que debía durar hasta que ella se hubiera manifestado digna del perdón de su culpa. Esto no son más que algunos ejemplos del tratamiento de los pecados graves; los conocemos de casualidad.

La reconciliación no significaba sólo la readmisión en la comunidad de la Iglesia jurídica y visible, sino también el perdón de los pecados por Dios; en una palabra, obraba sacramentalmente. Esta doctrina fué expresada ya en la era de los mártires por Tertuliano en el período en que fué católico. Está atestiguada con suma claridad por Ambrosio y especialmente por Agustín. La reconciliación se hacía en forma deprecativa, es decir, por medio de la oración del obispo, a la que en Ambrosio y Agustín parece unirse la oración de toda la comunidad.

5. La penitencia canónica era única, es decir, el pecador grave que después de haber hecho una vez penitencia recayera en el pecado no era admitido por segunda vez a la penitencia pública. Ambrosio explica breve y tajantemente: "Del mismo modo que sólo hay un bautismo, sólo hay una penitencia pública" (*De poenit.*, 2, 10). Esta disposición, cuyas razones son evidentes, tuvo

como consecuencia práctica el hecho de que arraigara cada vez más la costumbre de aplazar la penitencia canónica hasta el fin de la vida. Ambrosio, que es el primero que habla de esta costumbre, la condena como frivolidad y abuso de la misericordia de Dios. Pero como no podía obligar a los pecadores a aceptar la penitencia pública, toleró su aplazamiento, especialmente por parte de los jóvenes, pero con la seria advertencia a los pecadores (se trata en primer término de los lujuriosos) de esforzarse por superar interiormente las tentaciones de la carne y el poder de la concupiscencia. No se puede hablar en modo alguno de un consentimiento o incluso recomendación del aplazamiento de la penitencia por parte de Ambrosio.

6. El aplazamiento de la penitencia condujo a la penitencia de enfermos, que parece haberse constituído en la forma más frecuente de la penitencia canónica, porque la mayoría de los pecadores graves sólo se decidían a aceptarla en caso de enfermedad mortal. La Iglesia romana concedía la penitencia pedida y la reconciliación a todos los enfermos graves, dispensándolos de las obras penitenciales si no eran capaces de hacerlas. Testigos de ello son las disposiciones antes citadas del papa Siricio. Por dos escritos de los papas Inocencio y Celestino (422-432) a los obispos galos sabemos que las iglesias de las Galias procedían con más dureza con los pecadores graves que estaban enfermos de muerte. En su escrito al obispo Exuperio de Toulouse Inocencio pedía que junto con la penitencia se les diera el Viático para no imitar la dureza de los novacianos y para que tales hombres fueran librados de la eterna condenación por lo menos en sus últimos momentos *(Ep.* 1). Pero Celestino manifiesta a los obispos de las provincias de Viennes y Narbone su horror de que se niegue la penitencia a los moribundos, cosa que significa nada menos que entregarlos a la muerte y asesinar sus almas *(Ep.* 2).

7. A la penitencia pública no eran admitidos los miembros del clero. Esta disposición era nueva respecto a la era de los mártires. Pero en Roma existía ya el año 313, en el que el sínodo celebrado con ocasión del cisma cartaginés que condujo al donatismo declaró ajeno a la Iglesia el uso del obispo Donato de imponer penitencia a los obispos caídos. El papa Siricio lo cita en el escrito dicho sin fundamentarlo. Agustín lo razona diciendo que los eclesiásticos donatistas que volvieron a la Iglesia católica no recibieron la imposición de manos en medio del pueblo para que el sacra-

mento (el Orden) no fuera deshonrado. El canon 4 del sínodo de Valence, celebrado en las Galias el año 374, y el canon 12 del sínodo de Cartago del año 401 son los testimonios más antiguos de que para los obispos, presbíteros y diáconos que se acusaban de un pecado grave o eran convictos de él el castigo normal era la destitución.

8. A la no admisión de los clérigos a la penitencia pública correspondía la no admisión del penitente público en el clero. El papa Siricio *(Ep.* 1) relaciona entre sí ambas disposiciones y da para la segunda una razón que está en la línea del motivo indicado por Agustín para la primera: "Aunque los penitentes hayan sido purificados de la carga del pecado, no deben ser gentes que lleven en sus manos los útiles de los sacramentos quienes antes fueron instrumentos del pecado" *(Ep.* 1, núm. 14). Pero ya antes del primer sínodo de Toledo, celebrado el año 400, es atestiguada cierta mitigación de esta disposición, ya que el canon 2 del citado sínodo permitió admitir a los penitentes en el clero como ostiarios y lectores en caso de necesidad o de que fuera costumbre. Pero no podían leer la epístola y el evangelio. El sínodo exigía, además, que los diáconos ordenados antes de su disposición fueran puestos en las líneas de los subdiáconos y les prohibió imponer las manos y tocar los instrumentos sagrados.

A los resultados no seguros de la investigación pertenece la tesis propuesta por un autor hace algunos años de que los penitentes públicos, además de perder la capacidad de ser admitidos en el clero, tenían que cargar, como consecuencia inmediata, con deberes vitalicios de penitencia que alcanzaban a su misma vida privada, como la prohibición del uso del matrimonio, de emprender negocios públicos, de hacer comercio y de investir oficios públicos y del servicio militar. Las pruebas de esta carga de los penitentes, de la que no hay huella alguna en la era de los mártires, no son concluyentes. El lugar del escrito penitencial de Ambrosio (2, 10) en que se fustiga el mal cumplimiento de los deberes penitenciales, se refiere, como antes se suponía, a la duración del tiempo de penitencia impuesto a los penitentes y no al tiempo siguiente, pues Ambrosio habla de gentes "que murieron y fueron sepultadas en Cristo". Pero no puede referirse a los penitentes reconciliados que habían sido resucitados a la vida en Cristo. La decisión del papa Siricio en el escrito repetidamente citado al obispo Himerio de Tarragona se refiere, sin duda, a los reincidentes. Pues era la

respuesta a la consulta de cómo había que tratar a las gentes que después de haber hecho la penitencia se volvían a sus propias heces como los perros y los cerdos, y el papa dice expresamente que su decisión se refiere a aquellos que no quieren acogerse a la penitencia, precisamente porque la penitencia pública no podía ser repetida. La decisión misma determina que sólo pueden estar en comunidad de oración con los creyentes. Podrían presenciar la celebración de los misterios, aunque no lo merecían. Pero debían ser excluídos de la participación en el banquete del Señor para que, despertados por este castigo, expiaran al menos sus faltas por sí mismos y sirvieran a los demás de advertencia para contenerse de los deseos impuros. Pero como habían caído por la debilidad de la carne, a la hora de la muerte se les debía dar el consuelo del Viático por medio de la gracia de la comunión. Pero en esta decisión no se puede ver una prueba de la supuesta carga de los penitentes normalmente reconciliados; significaba incluso un alivio para los reincidentes, a quienes se daban ventajas que antes les habían sido negadas.

Ambrosio y Siricio son los únicos informadores del siglo IV en quienes se apoya la primera tesis, pero se verá que no va mucho mejor con las pruebas sacadas de época posterior (véase más adelante).

Mucho menos pertenece a los resultados seguros de la investigación de la penitencia pública la segunda tesis, propuesta en relación con la primera, la tesis de la difamación, degradación, privación de derechos y estigmatización del penitente público para toda su vida. Su defensor no da ni siquiera un texto en que se hable de esta difamación, pero él mismo cita un texto que basta para refutarlo: una carta de Jerónimo, en la que tributa a la noble romana Fabiola, que había hecho penitencia pública por haberse casado por segunda vez viviendo su primer marido, la alabanza de que era "la perla de los cristianos y un milagro para los paganos". Después de describir su penitencia, que constituye un antiguo paralelo de la descripción de Sozomeno, exclama: "¡Oh feliz penitencia, que atrajo la mirada de Dios y por la confesión del error apartó la sentencia condenatoria del airado Señor!" Cuando murió Fabiola, toda Roma se había felicitado por la gloria de la penitente. Y no era de admirar que los hombres se alegraran de su salvación, porque los ángeles del cielo se habían alegrado de su conversión *(Ep.* 77). En lugar de difamación, la penitencia de Fabiola le mereció una magnífica alabanza.

Pero aunque no conociéramos este significativo caso particular, habría que rechazar la segunda tesis, que, para hablar con un crítico, convierte el sacramento de la penitencia en un sacramento de la vergüenza. Un cristiano que cometía un pecado grave era difamado por su pecado, no por su penitencia. Esta lo rehabilitaba a los ojos de sus compañeros cristianos; de otra forma, la reconciliación de los penitentes hubiera carecido de sentido y de finalidad. En Roma la difamación estaba ya excluída por la razón de que entre los penitentes que, según Inocencio I, fueron reconciliados el Jueves Santo había, además de pecadores graves, algunos que habían hecho penitencia por faltas leves.

De esa manifestación del papa resulta que, por lo menos en Roma, estaba en manos de los fieles el hacer penitencia pública por pecados leves. Por Ambrosio y Agustín nos enteramos de otra manera de hacer penitencia por los pecados leves. En su escrito sobre la penitencia Ambrosio distingue de la penitencia canónica la penitencia por los pecados leves, que debe ser hecha todos los días, a la que todo cristiano está obligado y que también fué hecha por los santos (2, 10). Con ello atestigua la existencia de una penitencia personal privada. Pero no da indicaciones más concretas sobre ella.

Con más frecuencia habla Agustín sobre este tema. Los escritos de Agustín ofrecen el más amplio material de fuentes para investigar la disciplina penitencial de la Iglesia latina en la primera mitad del siglo v. En incontables lugares dan testimonio de que nada le importaba más que conservar a los miembros de su comunidad en la gracia del bautismo, y en caso de que cayeran en pecados graves, moverlos a penitencia para poder llevarlos a todos a las luminosas alturas de la vida cristiana.

Agustín distingue tres tipos fundamentales de penitencia.

La primera es la penitencia "que da a luz al nuevo hombre, hasta que por el salvador bautismo son lavados todos los anteriores pecados". Correspondía, por tanto, al tiempo del catecumenado. La ocasión de distinguir este primer tipo de penitencia le fué ofrecida evidentemente por los casos, abundantes todavía por su tiempo, de conversiones de adultos que tenían a sus espaldas una vida más o menos pecadora. Según nuestra terminología actual, esta penitencia está excluída cuando se habla de la disciplina penitencial.

Por el segundo tipo de penitencia entiende Agustín la lucha diaria contra los pecados de debilidad, que debe ser practicada

incluso por los bautizados durante toda su vida, y que Agustín llamó penitencia para inculcar a los miembros de su comunidad la disposición de ánimo penitencial que debía llenar toda su vida.

Constituyen su objeto, por tanto, los pecados leves, a diferencia de los pecados graves y gravísimos. No tenía carácter eclesiástico, pues se cumplía sin intervención de los órganos eclesiásticos y tenía por finalidad el perdón de los pecados diarios por Dios, mediante la actividad personal del individuo. Como medios de perdón Agustín suele citar la oración, las limosnas y el ayuno. Una oración a la que alude continuamente es la quinta petición del Padrenuestro: "Perdónanos nuestras deudas." Pero acentúa con gran energía que esta petición sólo es oída por Dios cuando el bautizado confirma con acciones las palabras que siguen: "Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores." La segunda penitencia es, por tanto, la personal y privada, citada por San Ambrosio. Agustín no da en ninguna parte un índice de estos pecados leves, pero es seguro que entre ellos cuenta también los pecados graves de pensamiento.

El tercer tipo de penitencia es la verdadera penitencia eclesiástica a que tenían que someterse los bautizados que habían cometido los pecados graves citados en el Decálogo y en el "catálogo de los vicios", del Apóstol (*I Cor.*, 6, 8 y sigs., y *Gal.*, 5, 19-21). Es, por tanto, idéntica a la penitencia canónica de que hemos hablado hasta ahora. Los cristianos que se ofrecían voluntariamente a ella o la aceptaban a consecuencia de la excomunión pública por el obispo son llamados por él los "verdaderos penitentes". De este tercer tipo de penitencia habla menos veces que del segundo.

Todas las manifestaciones de Agustín sobre la penitencia están condicionadas por circunstancias concretas y persiguen fines especiales. Por eso, no nos dan una visión completa ni de su doctrina teórica sobre la penitencia ni de su aplicación práctica de la disciplina penitencial durante su larga vida de obispo. Sólo podría dárnosla un escrito especial y amplio "sobre la penitencia" del tipo de los que Agustín compuso sobre su doctrina personal de la gracia y de la predestinación. Por desgracia no llegó a escribirlo sobre su doctrina de la penitencia ni sobre su praxis penitencial. Los dos sermones sobre la penitencia, el 351 y el 352, no son un sustitutivo de tal tratado, tanto más cuanto que hay sospechas contra su autenticidad (especialmente contra la del sermón 351) que no pueden ser eliminadas con plena seguridad. Así se explica la

controversia que en nuestro tiempo surgió entre importantes investigadores de Agustín sobre si Agustín había conocido e introducido o no una penitencia eclesiástica secreta, en el actual sentido de la palabra, junto a la penitencia canónica pública y a la privada y personal.

A favor de la contestación afirmativa a esta cuestión habla decididamente el lugar del escrito *Sobre la fe y las obras* (26, 48), compuesto hacia el 413, en el que para razonar por qué nadie debía pensar y mucho menos gloriarse de estar en esta vida sin pecado son distinguidas tres categorías de pecados: 1. La primera es tan grave que tiene que ser castigada con la excomunión. 2. La segunda consta de pecados que pueden ser curados por ciertos medios salvadores de corrección, sin llegar a la humillante penitencia que se impone en la Iglesia a los verdaderos penitentes. 3. La tercera es tan inevitable en la vida que el Señor instituyó para ella un medio salvador diario con la oración en la que nos enseñó a pedir: "Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores."

Aquí aparece una categoría de pecados distinta tanto de los pecados públicos graves como de los pecados diarios leves. Sólo puede constar, por tanto, de pecados graves secretos. Y como se dice de ellos que pueden ser perdonados, y por otra parte ningún pecado es perdonado sin penitencia, aparece aquí también una penitencia secreta. Pero tal penitencia secreta es eclesiástica, pues uno de los principios más seguros de la doctrina de Agustín sobre la penitencia es que todos los pecados graves están sometidos al poder de llaves de la Iglesia, sin cuya colaboración no puede haber perdón alguno. Pero donde hay una colaboración de los órganos eclesiásticos y del pecador arrepentido que se confiesa, existe también, según nuestra actual terminología, el sacramento de la penitencia. Esta penitencia eclesiástica secreta obraba, por tanto, sacramentalmente, pues no se ve por qué el carácter sacramental de la penitencia tiene que pertenecer exclusivamente a la forma pública de la penitencia.

Cuando Agustín escribió aquellas importantes palabras, tenía una práctica pastoral de más de veinte años. Las numerosas y múltiples experiencias que en ella recogió año por año le enseñaron que la penitencia canónica de la Iglesia no hacía justicia a todas las necesidades y situaciones. También se dió cuenta de que la excomunión pública podía convertirse en una espada de dos filos, y a veces prescindió de ella, sea en interés de la paz de la Iglesia,

sea por la reflexión de que el alcanzado por ella podía hacerse todavía peor. Lo mismo que respecto a la doctrina del pecado, la gracia y la justificación, respecto al difícil dominio de la doctrina sobre la penitencia y la aplicación práctica de la disciplina penitencial se manifestó como innovador para el futuro. Para ello le capacitó su ardiente celo por las almas junto con un admirable don de penetrar en los enmarañados estados de las almas de los miembros de su comunidad.

2. Las manifestaciones de piedad.

El culto a los santos

Lo mismo que en la Iglesia griega, el antiguo culto a los mártires tomó un importante incremento en la latina, porque se daban los mismos supuestos para ello. También en ella se extendió pronto a los santos en el estricto sentido de la palabra y a personas recibidas de comunidades eclesiásticas ajenas. Lo demuestra el más antiguo calendario latino de santos, que se ha conservado en la obra de recopilación del llamado cronógrafo del 354 y que se refiere a la Iglesia romana. En él se yuxtaponen dos índices de conmemoraciones de obispos y de mártires. El primero abarca sólo doce obispos de Roma, desde Lucio († 254) hasta Julio I († 352). A la cabeza del segundo está la fiesta del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre. A los mártires romanos corresponden veintiuna conmemoraciones y dos a los africanos Perpetua y Felicidad (7 de marzo) y Cipriano (14 de septiembre). Un segundo calendario romano de mártires que concluía poco después de la muerte del papa Bonifacio I († 422) se ha perdido, pero fué incluído en la compilación del llamado *Martyrologium Hieronymianum*. Los mártires celebrados en Roma estaban todos enterrados en las catacumbas, situadas en las antiguas vías alrededor de la Ciudad Eterna, y en ella era celebrada su memoria. La investigación de las catacumbas ha dado muchas pruebas de la magnificencia con que estaban adornados los sepulcros de los mártires, hasta que llegaron los desgraciados tiempos que desde la mitad del siglo VII obligaron a los papas a trasladar los santos cuerpos a la ciudad para protegerlos de la profanación.

Ya conocemos al papa Dámaso como celoso fomentador del culto a los mártires.

El ejemplo que había dado Constantino el Grande contruyendo

basílicas sobre los sepulcros de los príncipes de los apóstoles y de la mártir Inés fué muy pronto imitado en Roma y en toda Italia. Algunas basílicas de mártires, en parte conservadas y en parte destruídas, de los alrededores de Roma surgieron en este tiempo. El papa Dámaso construyó dos basílicas en honor de Lorenzo y Clemente I en la ciudad misma. En el Esquilino fué construída hacia fines del siglo IV una capilla en honor del mártir Hipólito por el sacerdote Iticio.

De varias iglesias en honor de mártires de Italia se ha demostrado que fueron ya construídas en el siglo IV o en la primera mitad del V; por ejemplo, las basílicas del mártir Fidel en Como; Teonesto en Vercellis, construída por el obispo Eusebio; del mártir Agapito en Palestrina; de Asterio en Ostia; del protomártir Esteban en Ancona; del mártir Hermes en Anzio; de Alejandro en Mentana.

Junto al papa Dámaso aparece el obispo Ambrosio de Milán como celoso fomentador del culto a los mártires. Ya antes de su proclamación de obispo había hecho erigir una basílica sobre los sepulcros de los mártires Nabor y Félix. Dentro de esa construcción se encontraron las reliquias de los mártires Gervasio y Protasio el año 386 en circunstancias no muy claras. Ambrosio mismo no la atribuyó a una revelación en la información que da a su hermana Marcelina *(Ep.* 22). Agustín, que estaba entonces en Milán, lo hizo, sin embargo, y también lo hizo Paulino, biógrafo de Ambrosio. El año 396 Ambrosio enriqueció su ciudad episcopal con otros dos mártires, Celso y Nazario, cuyos sepulcros se encontraron en un jardín y que antes no eran venerados como mártires. Dos años antes había ocurrido un caso parecido en Bologna debido al hallazgo de los cuerpos de los mártires Vidal y Agrícola a consecuencia de una revelación hecha al obispo del lugar. Estos tres casos constituyen un paralelo del hallazgo de las reliquias del protomártir Esteban en Jerusalén el año 415. El tercer gran venerador de los mártires y fomentador de su culto fué el noble obispo Paulino de Nola. Por él mismo sabemos que construyó una nueva basílica sobre el sepulcro de San Félix, equiparado a los mártires, aunque no murió como tal.

Sobre el estado del culto a los mártires en las Galias por esta época estamos menos informados. El escrito *Para glorificación de los mártires,* del obispo Gregorio de Tours, que está principalmente dedicado a los mártires galos, procede del año 590 y nos da una instructiva visión de la situación de su época, pero no de la

anterior. Sobre ésta estaríamos mejor informados si el obispo Sinodio Apolinar de Clermont-Ferrand, muerto hacia el 480, hubiera cumplido su propósito de cantar en himnos a los mártires de la Iglesia gala. No hay duda de que los mártires, cuyo culto sólo se ha podido demostrar a partir del siglo VI, eran objeto de veneración ya en el siglo IV, como, por ejemplo, los antiguos mártires del años 177 en Lyon, los mártires Sinforiano de Autun, Crispino y Crispiniano de Soissons, Saturnino de Toulouse, Patroclo de Troyes, Genesio de Arlés, Gereón de Colonia y los mártires Víctor, Caprasio y Quintino de la última persecución. Del mártir Julián de Brioude, de cuyos milagros pudo escribir Gregorio de Tours todo un libro (hacia el 581-587), sabemos que la basílica construída en su honor ya a fines del siglo V tuvo que ser sustituída por una nueva. Lo mismo que en Italia, también en las Galias se encontraron reliquias, por ejemplo, del mártir Benigno en las cercanías de Dijon y del mártir Eutropio en Saintes. Como las Galias eran pobres en sepulcros de mártires, se erigieron basílicas a mártires ajenos de los que pudieron obtenerse reliquias, como ocurrió, por ejemplo, en Clermont-Ferrand, cuyo obispo Namancio (442-462) obtuvo reliquias de los mártires Agrícola y Vidal de Bolonia, y en Tours, adonde llevó reliquias de Gervasio y Protasio de Milán el obispo Martín.

La fuente principal para nuestro conocimiento del culto a los mártires en España durante el siglo IV es el libro *Peristephanon*, del poeta Prudencio, en el que son cantados mártires indígenas que se reparten entre diversas ciudades. Pero Prudencio no cantó a todos los mártires españoles cuyo culto ha podido demostrarse. Además de Leocadia de Toledo, faltan los mártires Justa y Rufina de Sevilla y Crispino de Ecija. Por su tiempo eran también venerados en España mártires de otras iglesias: Pablo de Narbonne, Genesio de Arlés, Cipriano de Cartago y Casiano de Tánger.

Para el culto de los santos en Africa el principal testigo es Agustín. Habría que llenar páginas enteras si se pretendiera reunir los muchos textos de sus escritos en que habla de ellos, destaca su importancia para la difusión del cristianismo, ensalza su ánimo, estimula a su imitación y recomienda su invocación. Los 63 sermones auténticos en fiestas de santos que aparecen en la edición de los maurinos se refieren todos a mártires (*Serm.*, 273-335), pues Agustín contaba también entre ellos a los Macabeos y a Juan Bautista. De estos sermones sólo la menor parte se refieren a mártires africanos o grupos de mártires, cuyo número sólo llega a nueve, desde Perpetua y Felicidad hasta los mártires de la última persecución.

Pero con ello no está agotado el número de las fiestas de mártires indígenas. Nueve sermones (*Serm.* 327-335) llevan sólo el título *En el día de la conmemoración de mártires,* pero no dan nombres. Agustín mismo alude a algunos más (Crispina, Teógenes obispo de Hipona, los Bolitanos, ocho mártires) y el índice de sus escritos redactado por su biógrafo Posidio cita sermones en otras seis fiestas de mártires (entre los que hay dos pronunciados en la conmemoración de los mártires africanos más antiguos: los de Sicili) y además en la fiesta de un obispo Florencio. Una de las nueve fiestas de mártires que hemos citado, que celebraba al obispo Cuadrato de Utica, sólo se conocía hasta hace poco por el fragmento de un sermón de Agustín, hasta que han vuelto a encontrarse varios sermones que él pronunció en su honor. Los siete sermones en honor de Pedro y Pablo (dos de ellos en honor de la conversión de San Pablo) y los once en honor del protomártir Esteban demuestran que sus fiestas se celebraban ya entonces en Hipona. La ciudad episcopal de Agustín tenía también ya fiestas de mártires ajenos. Cuatro de sus sermones se refieren al diácono romano Lorenzo, otros cuatro al diácono Vicente de Zaragoza y uno al obispo Fructuoso de Tarragona, junto con sus diáconos Augurio y Eulogio. Otro sobre la mártir Eulalia de Mérida ha sido encontrado hace poco. Agustín mismo debió introducir en Hipona la fiesta de Gervasio y Protasio de Milán. Su hallazgo por Ambrosio debió hacerle tan fuerte impresión, que cuando se añadió el hallazgo de las reliquias del protomártir Esteban expresó el convencimiento de que tales hallazgos se debían a la voluntad de Dios, que revelaba los cuerpos de los mártires en el momento por El determinado (*Serm.* 318). Con ello pensaba en los hallazgos perfectamente acreditados, pues sabía que el sínodo de Cartago del año 401 se había manifestado tajantemente contra la erección de capillas de mártires basándose en sueños y supuestas revelaciones a cualquier hombre.

Las excavaciones arqueológicas en Africa han revelado numerosas inscripciones con nombres de mártires. Pero a menudo surge la cuestión de si los mártires en ellas nombrados pertenecieron a la Iglesia católica o a la Iglesia cismática donatista. Con derecho se ha acentuado que estas inscripciones por sí solas bastan ciertamente para demostrar la existencia de mártires, pero no para probar su culto litúrgico. Sin embargo, la riqueza de la Iglesia africana en mártires puede medirse por una manifestación de Agustín en uno

de sus sermones de Pascua: si se quisiera enumerar no ya la totalidad de fieles que se apartaron de este mundo después de una vida agradable a Dios, sino sólo los mártires, aparecerían en una única conmemoración miles de hombres coronados (*Serm.* 251). Agustín fué llevado a este cálculo según todas las apariencias por el gran número de mártires de que gozaba su patria y no por el conocimiento del número de mártires de otras provincias eclesiásticas, cosa que apenas conocía.

La posición especial de la Iglesia en la Bretaña romana se manifiesta también en el culto a los santos. Se limitó al culto de su único mártir Albano, garantizado por Venancio Fortunato (*Carm.* 8, 3). La Iglesia británica parece que no manifestó ningún deseo de tener reliquias de mártires ajenos. En las fuentes de su historia no se encuentra la menor huella de tales transferencias.

La veneración de las reliquias

Suele destacarse como diferencia esencial de la veneración del culto a los santos de la Iglesia latina frente a la griega la postura negativa de ésta ante la veneración de las reliquias tal como se desarrolló en la Iglesia griega. Esta diferencia es cierta de seguro para la Iglesia romana. El argumento clásico de ello es la respuesta negativa que Gregorio Magno dió el año 594 a la emperatriz Constantina, esposa del emperador Mauricio, cuando ésta le pidió la cabeza del Apóstol Pablo u otra parte de su cuerpo para la nueva iglesia de San Pablo en Constantinopla. Razonó su negación indicando que los romanos estaban acostumbrados a no regalar como reliquia partes de los cuerpos de los santos, sino partes de lienzos o telas (brandea) que habían estado en contacto con los cuerpos y eran depositados en una cápsula en las iglesias nuevas, en las que eran tan milagrosas, como que hubieran sido llevados los cuerpos mismos. En Roma y en todo el Occidente era tenido como sacrilegio el tocar los cuerpos de los santos. Quien se atreviera a ello no escaparía de seguro al castigo de su osadía.

Aunque este testimonio de la práctica romana procede de fines del siglo VI, en vista de las especiales circunstancias en que se dió no cabe duda de que es concluyente también para la época de Gregorio Magno. Pero no hay que pasar por alto que el papa no manifestó la misma seguridad respecto al resto de Occidente que respecto a Roma. La Iglesia de Milán se sumó ya a fines del siglo IV o comienzos del V a la práctica griega. Testigo de ello es

el obispo Gaudencio de Brescia († después del 406). Por el sermón que pronunció en la consagración de la iglesia en honor de los santos cuyas reliquias había reunido sabemos que entre ellas las había también de los mártires Gervasio, Protasio y Nazario, "que se habían dignado revelarse hacía pocos años al santo obispo Ambrosio". Y eran verdaderas reliquias, pues Gaudencio añade: "Poseemos su sangre encerrada en un vaso de arcilla. No pedimos más; pues poseemos su sangre que da testimonio de su martirio" (*Tract.* 17). El feliz obispo continúa después: "Tenemos también las santas cenizas de los mártires Sisinio, Martirio y Alejandro, a quienes los paganos mataron y quemaron no hace mucho por su especial fidelidad a la religión cristiana en el Val di Non". Había ocurrido el año 397. Por fin cita Gaudencio, animado por la fiesta, las reliquias de cuarenta mártires que había recibido en Cesárea de la anciana sobrina de Basilio Magno cuando hizo su viaje a Jerusalén, en el que había visitado las ciudades de Capadocia.

En las fuentes que nos informan sobre el culto de los mártires en las Galias se habla a menudo de reliquias sin más, que parecen haber sido también reliquias reales y no sólo representativas. El obispo Victricio de Ruan († hacia el 407) manifestó el mismo celo en coleccionar reliquias que su contemporáneo Gaudencio de Brescia. Nos lo demuestra su sermón "en alabanza de los santos", en que enumera los santos de quienes poseía reliquias. Entre ellos se encuentran los mártires Gervasio, Protasio y Agrícola, y, como Gaudencio, llegó a poseer reliquias reales de estos santos, está permitido suponer que también aquí se trata de verdaderas reliquias. Ello es todavía más probable respecto a los santos orientales: los apóstoles Andrés, Tomás, Juan Evangelista, Lucas y la mártir Eufemia.

Por lo demás aconseja prudencia la preciosa información de Gregorio de Tours de que los monjes de su ciudad episcopal le habían pedido que regalara a la iglesia que ellos habían construído en honor del mártir las reliquias que había traído consigo de su visita al sepulcro del mártir Julián de Brioude. Pero estas reliquias consistían en un trocito del fleco del velo que había sobre el sepulcro de Julián, que él había arrancado en secreto antes de abandonar su basílica. Por tanto, cuando en la vida del obispo Germano de Auxerre († 448) se cuenta que estando en Bretaña para combatir a los pelagianos devolvió la vista a la hija ciega de un matrimonio noble poniéndole sobre los ojos una cápsula con reliquias de santos que

llevaba al cuello, no se puede afirmar con seguridad que en esta cápsula hubiera encerradas partes de cuerpos de mártires.

Una prueba concluyente de que la actitud negativa de Occidente frente a las reliquias no fué de tipo fundamental ni se basó en motivos racionales está dada en un hecho ocurrido en Africa y relacionado con el hallazgo de las reliquias del protomártir Esteban el año 415 en Cafargamala, junto a Jerusalén. La narración griega del presbítero Luciano sobre el hallazgo fué inmediatamente traducida al latín por el presbítero Avito de Braga, que estaba entonces en Jerusalén. En el escrito adjunto que enviaba, junto con la traducción, al obispo Palmaquio anunciaba a la vez que el presbítero español Orosio le llevaría a él y a su comunidad reliquias del protomártir, polvo de su carne y de sus nervios y partes de sus huesos. Orosio, que no se atrevió a ir a España, las entregó al obispo Severo de Menorca, donde las reliquias produjeron una conversión en masa de judíos (418). La narración del obispo Severo sobre ello ha llegado hasta nosotros. Poco después obtuvieron reliquias del protomártir los obispos Evodio de Uzalis, Posidio de Calama y Agustín. En Uzalis ocurrieron incontables curaciones milagrosas, algunas de las cuales (unas 17) están contadas exactamente en una narración escrita por el obispo Evodio, y que también ha llegado hasta nosotros. Pero quien con más extensión nos informa sobre el asunto es Agustín, que dedicó un especial interés a los nuevos milagros ocurridos en su tiempo. La mayoría de los 22 milagros que cita en el capítulo 8 del libro 22 *De la ciudad de Dios* ocurrieron en las capillas del protomártir que habían sido construídas en Uzalis, Calama e Hipona misma. El fué también quien introdujo el uso de los llamados "libelli", en los que los curados mismos debían contar su curación, para que pudiera ser dada a conocer a los fieles de modo auténtico. Cuando escribió aquel capítulo (426) tenía en sus manos unas 70 narraciones de ese tipo, aunque la capilla de San Esteban había sido edificada dos años antes y él no había conservado todas las narraciones sobre curaciones milagrosas. De las reliquias del protomártir llegadas a Africa y de sus milagros tratan también la mayoría de sus sermones antes citados sobre Esteban.

El culto a las imágenes

Entre la Iglesia occidental y la bizantina se produjo más tarde una profunda diferencia respecto al culto de las imágenes. En el siglo IV y primera mitad del V no puede ser demostrado ni en la

latina ni en la griega. Ambas Iglesias coinciden más bien en rechazarlo. De la latina era de esperar *a priori*, pues tal postura negativa correspondía al carácter sobrio del pueblo latino en tal grado, que en ello no ocurrió ningún cambio. Por lo demás sólo una vez es manifestada por Paulino de Nola, y no directamente, sino al resumir de la manera siguiente la finalidad de las imágenes en los templos: "La pintura se ha usado en los templos para que los que no saben leer, considerando lo que ven en las paredes, lean en cierto modo lo que no pueden leer en los libros" (*Ep.* 9).

En los escritos teológicos se habla raras veces de las imágenes. En toda la bibliografía de Ambrosio de Milán no se habla ni una sola vez. En los pocos textos que se han citado para demostrar que adoptó ante las imágenes una postura más amable que Jerónimo no habla de las imágenes en absoluto, sino de los utensilios de oro, y no para repudiarlos, sino para destacar que las doradas obras del amor al prójimo son más valiosas que los áureos vasos de los templos, que podían ser destruídos y fundidos para ayudar al prójimo. Pero en relación con ello dice también: "Muy conveniente es para el obispo adornar el templo de Dios con adecuado decoro" (*De off.*, 1. 21). Por ello nos enteramos del segundo motivo que condujo a adornar los templos con imágenes. No tenían fines exclusivamente didácticos o pedagógico-prácticos, debían satisfacer también una necesidad estético-espiritual. Es evidente que Jerónimo no tenía tal necesidad. No disimuló que las imágenes en los templos le resultaban antipáticas. Para explicar esta unilateral actitud no es necesario suponer razones dogmáticas, basta su temperamento. Por lo demás, una vez acentuó expresamente que no reprobaba incondicionalmente el adornar los templos con imágenes ni quería imponer a los demás su opinión personal.

¿Qué pensó el gran Agustín de las imágenes? Para contestar a esta pregunta sólo disponemos de algunas manifestaciones ocasionales de Agustín. No trató teóricamente la "cuestión de las imágenes"; tenía cosas más importantes que hacer. Estigmatizó el culto a las imágenes como error y superstición. También repudió las representaciones figurativas de Dios. Pero sin razón se ha afirmado que frente a las imágenes fué por lo menos indiferente. Es verdad que en el escrito sobre la Trinidad (8, 4) no habla de las pinturas de Cristo y de los apóstoles, sino de las representaciones de Cristo, de los apóstoles y de las demás personas mentadas que se forman en el espíritu los lectores u oyentes de los evangelios y de las epístolas de San Pablo. Pero del sacrificio de Isaac dice que está

representado en muchos lugares, sin que oponga nada a ello (*Contra Faust.*, 22). En un texto de su escrito sobre la concordancia de los evangelios (1, 10), en el que dice que los autores de escritos mágicos que Cristo había dirigido a Pedro y Pablo podrían haber sido llevados a tal error por las pinturas de ambos apóstoles en las paredes de los templos, se ha leído una censura de los pintores que no existe. Finalmente, al texto del tercer sermón de Agustín en honor del protomártir Esteban, que es el más apropiado para demostrar su simpatía a las imágenes, se ha tratado de quitarle fuerza diciendo que en él no se trata de una pintura real, sino de una imagen de la fantasía. Cualquier lector sin prejuicios se podrá convencer, sin embargo, de lo contrario. Pues en este texto Agustín llama la atención de sus oyentes sobre un objeto que caracteriza como "una pintura muy valiosa" y dice de él que están representados Esteban cuando era apedreado y Pablo, que cuidaba los vestidos de los verdugos.

Sería también muy raro que un hombre como Agustín, que quiso escribir una gran obra sobre la música y dedicó el máximo interés al canto eclesiástico, se comportara indiferente o hasta negativamente frente a la pintura de los templos.

Las peregrinaciones

Las peregrinaciones tuvieron en la Iglesia latina un desarrollo paralelo al que encontraron en la griega.

La narración más antigua de una peregrinación a Palestina procede de un cristiano de Aquitania que la emprendió ya en el año 333. Consiste fundamentalmente en la indicación de estaciones para el cambio de caballos desde Burdeos hasta Jerusalén, pasando por el norte de Italia, los Balcanes, Asia Menor y Siria. El anónimo peregrino emprendió el viaje de regreso desde Cesárea de Palestina hasta Heraclea de Tracia por mar, desde allí hasta Aulona del Epiro y de nuevo por mar hasta Otranto y Milán. Que la única meta de su viaje era Palestina se echa de ver por el hecho de que de Tierra Santa y en especial de Jerusalén y sus alrededores da algunos datos objetivos. En Jerusalén vió todavía dos estatuas del emperador Adriano, que había fundado Elia. Pudo visitar ya entonces las cuatro basílicas construídas por Constantino el Grande sobre el sepulcro del Señor, en el monte de los Olivos, en Belén y a la orilla del Hebrón.

De desigual valor es la narración de una noble monja de las

Galias del sur sobre su peregrinación a Palestina, Egipto, el Sinaí, Jordania oriental y Siria, compuesta con suma probabilidad por los años 385-390 y que fué descubierta el año 1887 en un mutilado manuscrito de Arezzo. El descubridor I. F. Sammurini creyó poderla atribuir a la hermana del prefecto romano Rufino, llamada Silvia; pero es más probable que su autora fuera Eteria, hija del cónsul Eugenio. Ahora comienza a mitad de la narración del viaje al Sinaí. Desde allí volvió a Jerusalén, pasando por el bajo Egipto. Después visitó el monte Nebo, en Arabia, y la Jordania oriental, donde vió el sepulcro de Job, y de vuelta a Jerusalén vió Sedima, la ciudad de Melquisedec y el lugar en que bautizaba Juan Bautista en el Jordán. Después de haber transcurrido tres años completos desde su llegada a Jerusalén y haber visto todos los Santos Lugares por los que había emprendido el viaje, comenzó el regreso. Desde Antioquía dió un rodeo por el Eufrates para ver el sepulcro del apóstol Tomás en Edesa y para ver en Carre la casa de Abraham transformada en iglesia. Desde Antioquía fué hacia Tarso de Cilicia, desde donde hizo otro rodeo por Seleucia de Isauria para visitar el sepulcro de Santa Tecla.

Desde Tarso viajó por Capadocia, Galacia y Bitinia y regresó a Constantinopla por el mismo camino por el que había ido hacia Jerusalén. En Constantinopla compuso su escrito, a cuyo final manifestaba la intención de viajar a Efeso de Asia Menor para visitar el sepulcro del apóstol Juan y tal vez otros santos lugares, de los que esperaba poder informar de palabra o en un segundo escrito a sus hermanas. Pero no quería terminar su primera narración sin informar a sus hermanas sobre la situación cultual en los Santos Lugares, lo que sabía que les agradaría especialmente. Estas son las valiosas noticias sobre la liturgia de Jerusalén, sobre el tiempo de ayuno y de Pascua hasta Pentecostés, sobre la instrucción de los candidatos al bautismo y sobre la fiesta de la consagración de iglesias en Jerusalén, que tantas veces hemos citado al estudiar la vida interna de la Iglesia griega. Esta segunda parte termina en la descripción de los cultos litúrgicos de la semana de la fiesta de la consagración de las iglesias. Lo que seguía en el original no se puede deducir. Pero lo que se ha perdido al principio se echa de ver por lo que se ha conservado de la primera parte del escrito. Falta la narración del viaje desde su punto de partida hasta Constantinopla, y después del viaje por Bitinia, Galacia, Capadocia, Cilicia y Siria (Antioquía). Falta la narración sobre el viaje por Palestina, sobre la estancia de tres años en Jerusalén y sobre el comienzo del viaje al

Sinaí. Falta además la narración sobre su viaje a Egipto desde Alejandría hasta la Tebaida, hecho antes del viaje al Sinaí. Dado el polifacético interés de la peregrina por los templos, monasterios y sepulcros de mártires en los países que recorrió, puede sospecharse hasta qué punto es de lamentar la mutilación del manuscrito de Arezzo. El valor de este escrito no está sólo en su contenido. Las características lingüísticas y estilísticas, las breves, pero hondamente sentidas, descripciones de las bellezas naturales, la nobleza de los modales de la peregrina, la deferencia y respeto con que la encontraban los obispos y monjes y su amor a las lejanas "hermanas y señoras" hacen de esta narración de la peregrinación un documento lingüístico y cultural de primer orden.

Además de los peregrinos que después de una estancia más o menos larga en Palestina volvieron a Occidente, como, por ejemplo, el presbítero Orosio, hubo cristianos occidentales sobre quienes los Santos Lugares tuvieron atracción tan fuerte, que se establecieron habitualmente en Jerusalén o Belén. Parece que la idea partió de los nobles cristianos romanos, cuyos consejeros espirituales fueron Rufino de Aquileya y Jerónimo.

En Occidente mismo nacieron ya hacia fines del siglo IV peregrinaciones a los sepulcros de mártires célebres. Las peregrinaciones a Roma a los sepulcros de Pedro y Pablo son ya atestiguadas por el poeta Prudencio y por el noble obispo Paulino de Nola, que peregrinó varias veces a Roma. Las peregrinaciones al sepulcro de San Félix en Nola tuvieron un floreciente incremento debido a la colaboración de Paulino.

En las Galias la basílica del mártir Julián de Brioude tuvo que ser sustituída por una mayor hacia fines del siglo V para poder recibir a la enorme cantidad de peregrinos. El sepulcro del mártir Víctor en Marsella fué uno de los lugares de peregrinación más visitados de las Galias. En el puerto de Roma construyó una casa de peregrinos el noble romano Pammaquio († 410).

Pero el lugar más famoso de peregrinaciones dentro de las Galias fué el sepulcro del obispo Martín de Tours († 397), uno de los primeros santos en el estricto sentido de la palabra. Allí levantó el obispo Briccio († hacia el 441) una capilla que pronto resultó demasiado pequeña. El obispo Perpetuo († 491) la sustituyó por una gran basílica, que atrajo a una multitud de peregrinos cada vez mayor. Cuando los francos entraron en la Iglesia católica, elevaron el sepulcro y la basílica a santuario nacional suyo.

3. Estado religioso-moral en el clero y en el pueblo.

La situación de las fuentes hace el conocimiento concreto de la situación religioso-moral de la Iglesia latina todavía más difícil que el de la griega. Según todas las apariencias, la vida moral y religiosa de cada día era más alta en la latina que en la griega. Este fenómeno puede obedecer a dos razones, una externa y otra interna. La primera consiste en que la cristianización de Occidente ocurrió menos rápidamente y dentro de límites más pequeños que en el proceso paralelo en el oriente griego. Como fué ejercida de parte de los empleados del imperio occidental una presión menor sobre la población en el sentido de la cristianización, el crecimiento que la Iglesia latina experimentó a comienzos de la era de la paz constó en su mayor parte de hombres que habían querido realizar en su vidas las exigencias morales del cristianismo. La razón interna puede verse en el hecho de que el centro de gravedad de las disposiciones religiosas de los occidentales estaba más en la vida práctica que en el pensamiento teórico.

Esta situación favorable a la vida religioso-moral se revela especialmente al comparar el episcopado latino con el griego. En las filas del latino no vemos paralelos de los numerosos obispos griegos que hemos conocido al estudiar las polémicas arrianas en Oriente. Y aunque no faltaron obispos para quienes la santificación personal no fué el más importante de sus deberes, jamás llegaron a posiciones tan influyentes como, por ejemplo, Eusebio de Nicomedia, Teófilo y Dióscuro de Alejandría.

La situación real en el clero y en el pueblo fué, por lo demás, muy distinta en los respectivos países. Por tanto, si se quiere alcanzar una imagen lo más acertada posible de la vida religioso-moral de la Iglesia latina, hay que dividir las noticias que de ellas tenemos entre las respectivas provincias eclesiásticas a que se refieren. Y al considerar cada una de por sí lo primero que salta a la vista es el poco conocimiento del estado real en la mayoría de los casos.

Atrae la mirada, en primer término, la Iglesia romana. De los once obispos que desde Silvestre I (314-375) hasta Celestino I (422-432) ocuparon la sede de Pedro, los más destacados ya han sido citados repetidas veces. Ya hemos estudiado el caso del papa Liberio. Es el único que no administró su oficio con la constancia y firmeza de carácter que caracterizó a sus hermanos de oficio.

Pero de ninguno de estos obispos de Roma poseemos testimonios propios o ajenos que nos permitan una visión más aproximada de su vida religiosa personal. Lo mismo se puede decir del clero romano. Su gran mayoría no dió ningún motivo de quejas públicas contra él.

Los tres antipapas, Félix (II), Ursino y Eulalio, y sus partidarios demuestran, sin embargo, que en sus filas hubo personas que sacrificaron el bien de la comunidad a su vanidad. El más bajo está el primero, pues se hizo nombrar obispo de Roma por el partido arriano unas semanas después del destierro del papa Liberio, aunque se había obligado con juramento, junto con el clero, a no reconocer a ningún otro obispo que el desterrado. Se afirmó bajo la protección del emperador Constancio frente al pueblo, que lo rechazó, y atrajo incluso a una considerable parte del clero a su partido. A la vuelta del papa Liberio creyó que por voluntad del emperador podría compartir con él la dirección de la Iglesia romana; pero fué expulsado de Roma por el Estado y el pueblo y cayó en el desprecio general.

A la muerte del papa Liberio, ocurrió otra elección doble. Un pequeño partido eligió al diácono Ursino (Ursicino), que había pertenecido a los familiares del papa muerto, mientras que la mayoría del clero y del pueblo eligió como obispo al presbítero Dámaso. Se llegó a una lucha sangrienta entre los dos partidos, y ello tuvo como consecuencia la intervención del poder estatal. El emperador Valentiniano I se decidió por Dámaso y desterró a Ursino de Roma. Ya en el año 367 le permitió volver. Pero como renacieran las luchas, fué desterrado permanentemente.

A la muerte del papa Zósimo (417-418), se llegó de nuevo a una doble elección. Un pequeño partido, a cuya cabeza estaban los diáconos y algunos presbíteros, tuvo mucha prisa y ya durante la exequias del papa muerto eligió al archipresbítero Eulalio, que inmediatamente fué reconocido también por el prefecto de la ciudad Símmaco y por el emperador Honorio. Pero la mayoría del clero y del pueblo eligió al día siguiente al presbítero Bonifacio y protestó del proceder de la minoría ante el emperador Honorio. Este remitió el asunto ante un sínodo, que se celebró en Ravenna en febrero del 419. Como en él no se tomó ninguna decisión, tuvo que ocuparse del asunto un sínodo mayor. Pero cuando Eulalio volvió a Roma contra el mandato del emperador y se fijó en Letrán, Honorio lo excluyó sin más. No poseemos ninguna noticia segura sobre su vida posterior.

Es evidente que estos desagradables hechos del clero romano influyeron sobre la comunidad. Según las afirmaciones de Jerónimo, hay que suponer que su vida religioso-moral retrocedió a lo largo del siglo. De su centro partieron ataques a las instituciones de la vida religiosa y a las manifestaciones de piedad, de que hablaremos más abajo. El escándalo que este estado produjo en Pelagio ya ha sido mencionado. Pero entre sus miembros hubo también hombres y mujeres profundamente religiosos y a la vez cultos que se reunieron en torno a Rufino y a Jerónimo. El hecho de que varios de ellos emigraran a Palestina y se establecieran permanentemente allí hace suponer que el estado de Roma contribuyó lo suyo a ello.

Del episcopado de Italia sólo conocemos en realidad a aquellos de quienes se han conservado escritos. A su cabeza está el obispo Ambrosio de Milán, que no sólo fué el teólogo más destacado de Italia, sino el santo más venerable de la Iglesia italiana del siglo IV. Testigos de ello son los escritos religioso-prácticos que no habría podido escribir si no hubiera hecho la vida de virtud que exigía a los miembros de su comunidad. Aparece sobre todo como modelo y ejemplo de vida religiosa en la biografía que le dedicó su secretario Paulino poco después de su muerte. No hay duda de que este modelo encontró imitación en su comunidad, aunque no tenemos noticias más concretas sobre su situación moral y religiosa. Ambrosio tuvo como sucesor al obispo Simpliciano, que en vida suya se había hecho valer como presbítero y que como obispo no estuvo detrás de él en celo por la salvación de su comunidad, aunque no lo alcanzó en la fuerza del entendimiento y de la palabra. Como personalidades santas entre los obispos del siglo IV hay que nombrar a Eusebio de Vercellis y a Zenón de Verona. El obispo Filastrio de Brescia no puede ser citado como tal en razón de su escrito heresiológico. El sermón que su sucesor Gaudencio pronunció el día de su conmemoración lo atestigua, sin embargo, como digno "imitador del Apóstol Pablo", que poseía todas las virtudes que le capacitaban para servir a todas las edades, a todas las clases sociales y a todas las generaciones, pero sobre todo a los pequeños y a los desvalidos de todo tipo. También destaca expresamente cómo logró transformar su ciudad episcopal de un espeso bosque en un fecundo campo laborable. Por este sermón vemos que Filastrio fué objeto de culto litúrgico inmediatamente después de su muerte, pues cuando Gaudencio pronunció este sermón ya había proclamado catorce veces las alabanzas del santo y había renova-

do su culto para que "su fiesta no pasara sin gloria y en triste silencio". Pero los demás sermones de Gaudencio lo revelan a él mismo como un diligente imitador de su predecesor, especialmente el sermón de la primera conmemoración de su consagración, en el que se unen de manera conmovedora la conciencia de su insuficiencia y el sentimiento de su responsabilidad.

¿Quién puede afirmar que la pequeña ciudad de Brescia fué la única en Italia que gozó de tales superiores?

Por ventura podemos nombrar por lo menos otro, el obispo citado ya varias veces Paulino de Nola, que en la primera mitad del siglo v, como hombre y como obispo, como escritor y padre espiritual, como asceta lleno de renuncia y sacrificado amigo de los pobres, dió a esta pequeña ciudad un esplendor que goza todavía actualmente.

Sobre la situación religiosa y moral de la Iglesia de las Galias estamos menos informados. Su más grande teólogo, el obispo Hilario de Poitiers, no encontró biógrafo y su bibliografía no abarca escritos prácticos por los que pudiéramos lograr una visión de su vida religiosa personal. Pero Jerónimo atestigua que por su ánimo de confesor, por su actuación y por su elocuencia fué la joya del episcopado galo. Más alta estuvo la fama del obispo Martín de Tours, que tuvo relaciones personales con Hilario y que como obispo unió la vida ascética de un monje con el continuo celo de un apóstol.

A comienzos del siglo v empeoró el estado religioso-moral de las Galias. Oímos hablar de miembros indignos del episcopado, los Heros y Lázaro, creaturas del usurpador Constancio; del obispo Próculo de Marsella, que en su oposición al metropolita Patroclo de Arlés llegó a cometer violencias y tuvo que ser depuesto por el papa Zósimo (418). Del obispo Máximo de Valence, que se sustrajo varias veces a la condenación dándose a la fuga (419). El escrito nacido entre 439-451 del presbítero Salviano de Marsella *Sobre la Providencia divina* da una imagen extremadamente oscura de la situación moral de la sociedad cristiana romana de su tiempo, que es de suponer que no sobrevino de repente. Se le ha llamado "una fuente histórico-cultural de primer orden". No lo es. Su autor no reparte justamente la luz y las sombras en la vida diaria de la población católica, en la que sólo ve vicios, mientras que presenta a los conquistadores germánicos como héroes de la virtud. No cita a ningún obispo. Tampoco informa sobre los sínodos que justamente entonces se celebraron en Riez (439), en

Orange (441), en Vaison (442), en Arlés (443) para mantener el orden eclesiástico en aquellos difíciles tiempos. Llega a exageraciones manifiestas, como, por ejemplo, en la afirmación sobre la Iglesia africana al caer los vándalos: "¿Qué era todo el territorio de Africa sino una sola casa de vicio?" (7, 58). Afirma incluso que era criminal culpa de los católicos el hecho de que los pueblos bárbaros (= germánicos) se hubieran hecho herejes, es decir, arrianos (5, 14). Un escrito así compuesto no puede ser una fuente fidedigna para el conocimiento del estado real, moral y religioso imperante en las Galias a mitad del siglo V.

Las noticias que poseemos sobre la situación moral y religiosa de España están casi todas relacionadas con el priscilianismo. El hecho de que los primeros acusadores de Prisciliano fueran nada menos que obispos ejemplares aclara en cierto sentido el oscuro fondo de este movimiento, pues demuestra que la situación de la Iglesia era semejante a la de las Galias y que almas profundamente religiosas pudieron ser seducidas para buscar su salvación en cualquier otra parte. Conocemos abusos de distinto tipo en el clero y en el pueblo por los dieciocho cánones del primer sínodo de Toledo, celebrado el año 400, pues suponen que había clérigos que descuidaban su asistencia a los actos del culto, que había laicos que no comulgaban jamás en la iglesia o que no gozaban realmente de la Eucaristía que habían recibido del sacerdote. Las decisiones tomadas contra ellos y otros abusos nos demuestran a la vez que los superiores eclesiásticos se esforzaron por mejorar a los encomendados a sus cuidados. El canón 11 merece especial atención, porque se dirige contra los poderosos que saqueaban a los clérigos o pobres, es decir, al clero bajo o a los monjes. Si alguno de ellos no quería rendir cuentas de su proceder al obispo, se debía enviar inmediatamente cartas a todos los obispos de la provincia y a todos los que se pudiera llegar "para que el afectado fuera tratado en todas partes como excomulgado hasta que se sometiera y restituyera los bienes ajenos".

Una imagen más amable ofrece la Iglesia africana. La circunstancia de que durante todo el siglo IV y V tuviera una poderosa contradictoria en la Iglesia donatista contribuyó sin duda a que sus miembros se esforzaran por afirmar y elevar la buena fama de la Iglesia católica con su conducta. El sínodo que celebró por los años 345-348 el obispo Grato de Cartago testifica el cuidado por el clero que lo animó. Pedía que ningún clérigo perjudicara a otro por envidia. Les prohibía la usura y en general todos los negocios

mundanos e imponía castigos a los vanidosos. Dispone también, por tanto, que ningún tutor ni nadie que lleve los negocios de otro puede ser ordenado. El sínodo celebrado el año 387 o el 390 bajo el obispo Genetlio de Cartago supone faltas contra la disciplina eclesiástica, que trató de remediar. La mayoría carga sobre presbíteros que se excedían en sus atribuciones, se rebelaban contra los obispos que los habían castigado y causaban cismas. La disposición de que los lugares que no tuvieran obispo hasta entonces no debían tenerlo en el futuro está también dirigida evidentemente contra los sacerdotes que trataban de procurarse sedes episcopales, pues en el sínodo tercero de Cartago del año 397 se habla expresamente de sacerdotes que por orgullo trataban de apartar a sus comunidades del episcopado existente para llegar ellos mismos a ser obispos. Desarrolló una actividad especialmente celosa y fecunda el obispo Aurelio, que ocupó la sede primacial de Cartago desde el 391 hasta el 429. Entre el 391 y el 426 celebró nada menos que veintiún sínodos, que, además de ocuparse del donatismo y del pelagianismo, trataron en parte y hasta preferentemente asuntos intraeclesiásticos. A ellos pertenece el primero, el sínodo plenario celebrado en Hipona el año 393, en el que tomó parte Agustín como presbítero. Promulgó por lo menos treinta y siete cánones del más diverso contenido, que no conocemos en su texto original, sino en la redacción resumida con que fueron renovados en el tercer sínodo de Cartago del año 397. No estamos igualmente informados de la actividad de estos numerosos sínodos y sólo poseemos sus cánones en la forma que tienen en la colección que Aurelio propuso e hizo confirmar de nuevo en el sínodo diecisiete de Cartago (25 y 30 de mayo del 419). La mayoría son de contenido jurídico-eclesiástico y se refieren a los deberes y derechos del clero. Pero son elevados a las esferas religioso-morales superiores por la finalidad unitaria que impera en todas las disposiciones particulares de regular la cura de almas, facilitarla y fomentarla orillando los perjuicios y los elementos antisociales. En vista de su gran número alegra que sólo se cuenten pocos obispos que no fueron dignos de su oficio. En el sínodo de Hipona del año 393 hubo que amonestar al obispo Cresconio de Villa Regis, de Mauritania, para que estuviera en paz con su iglesia y no pretendiera el obispado de Tubune. Pero no se sometió e hizo convocar los sínodos tercero y quinto de Cartago (397-401). Más grave fué el caso del obispo Equicio de Hipona-Diarritus, cuya condenación por un crimen, hecha ya antes, tuvo que ser repetida en el sínodo quinto de junio del año 401.

El sínodo sexto, de septiembre del 401, decidió enviar una comisión a Hipona-Diarritus para restituir el orden de la iglesia confundida por el criminal obispo y nombrar otro obispo para ella. Parece que no tuvo ningún éxito, pues la deposición de Equicio tuvo que ser pronunciada de nuevo en el sínodo noveno del año 404. Nos enteramos de un tercer caso por el sínodo undécimo de Cartago del año 407, que nombró juez en el asunto de un obispo de nombre Maurencio. No se puede determinar con seguridad el tipo del asunto debido al corrompido texto de este canon.

Del pequeño número de estos casos se puede sacar la consecuencia de que la inmensa mayoría del episcopado africano cumplió fielmente sus deberes. Aurelio fué un luminoso modelo para él durante su largo gobierno. Solía abrir sus sínodos con discursos, que por desgracia se han perdido casi todos Se ha conservado la instructiva manifestación en el discurso de apertura del sínodo quinto del año 401, que contiene una emocionada lamentación de la escasez de clérigos en Africa. No se contenta con la lamentación, sino que propone también un medio para remediar esta escasez. Habría que enviar legados a los obispos de allá del mar, especialmente a Atanasio de Roma y Venerio de Milán, y pedirles ayuda en la necesidad. No sabemos si llegó a realizarse esta propuesta.

Aurelio tuvo la dicha de tener un Agustín entre los obispos de Africa. Le honra mucho el que supiera estimar tal suerte. Conoció a Agustín como diácono de Cartago, cuando éste volvió a Africa el año 388. Tan pronto como supo que Agustín se había hecho presbítero en Hipona (él se hizo obispo en el mismo año), se dirigió a él pidiendo la ayuda de su oración. Agustín se la prometió e inmediatamente le llamó la atención sobre uno de los peores males de la Iglesia africana, los excesos en la comida y en la bebida con ocasión de la fiesta de los mártires en sus iglesias. Aurelio le tributó durante toda su vida la más cálida amistad paternal, aunque Agustín le hizo cada vez más sombra.

Agustín le superó no sólo como teólogo y escritor, sino también como padre espiritual. No poseemos ningún informe sobre la situación religioso-moral en su ciudad episcopal y en su diócesis. Pero su extraordinario celo pastoral no pudo quedar sin frutos. Si se reunieran todas las indicaciones sobre los éxitos de su actividad que aparecen repartidos en sus escritos, preferentemente en sus cartas, no sería difícil demostrarlo. Tampoco hay duda de que contribuyó en gran medida a la elevación de la situación religioso-

moral en toda Africa, especialmente por el hecho de que la vida común del obispo con su clero, por él introducida, fué imitada en otras diócesis. Lo hicieron en primer término los obispos que salieron de su propio clero.

El ejemplo dado por el episcopado africano en su totalidad no pudo quedar sin efectos saludables sobre el pueblo. Los cánones de los sínodos africanos se ocupan poco del estado religioso y moral del mundo laico. Este fenómeno, que se repite en los sínodos de otras provincias eclesiásticas, ha sido frecuentemente mal entendido en el sentido de que los antiguos sínodos cristianos carecieron de interés por el bien de los laicos. Pero se explica, si se tiene en cuenta que la cura de almas era asunto de cada obispo, que tenía el derecho de ordenar autónomamente los asuntos eclesiástico-religiosos y el deber de fomentar junto con su clero el trabajo de santificación de sus comunidades. Al foro de los sínodos sólo pertenecían, por tanto, asuntos que necesitaban una regulación general, traspasando los límites de los obispos particulares. Y como tales asuntos, por regla general, no honraban demasiado a las comunidades eclesiásticas particulares, se comprende que los sínodos practicaran gran reserva respecto a ellos. Para llevarlos ante el foro de los sínodos se necesitaba además un trámite que era cosa nada fácil.

Ahora bien, es significativo que el único canon del primer sínodo que Aurelio celebró en Hipona, que afectaba a todo el pueblo, se refiera a los excesos a que Agustín había aludido en su primera carta a Aurelio. Trató de remediar este abuso disponiendo que los obispos y clérigos no podrían celebrar banquetes en las iglesias, con excepción del servicio necesario a los huéspedes, al que no debía ser admitida toda la comunidad. El mismo sínodo se ocupó de las vírgenes consagradas a Dios que vivían en sus familias y promulgó la disposición de que no debían ser consagradas antes de los veinticinco años, que los sacerdotes sólo debían consagrarlas previo el consentimiento del obispo y que en caso de perder a sus padres fueran confiadas a mujeres honradas para que su buena fama no sufriera lesión alguna. Pero el sínodo dieciséis del año 418 volvió sobre el asunto y autorizó a los obispos para dar, a petición de los padres, el velo a las vírgenes que quisieran consagrarse a Dios, si había algún peligro para ellas, antes de haber alcanzado la edad anteriormente prescrita. El sínodo quinto del año 401 prohibió los banquetes paganos y las fiestas teatrales los domingos

y días de fiesta. Ordenó también que un actor convertido al cristianismo no podía ser vuelto ni obligado por nadie a volver a su anterior ocupación. El sínodo undécimo del año 407 subrayó la indisolubilidad del matrimonio. Los esposos separados no podrían volver a casarse; debían reconciliarse o vivir separados. Digna de observación es la decisión tomada por los sínodos quinto y sexto del año 401 de dirigir al emperador Honorio el ruego de que permitiera también en Africa la liberación eclesiástica de los esclavos.

CAPITULO VII

Los comienzos del monacato latino

1. **Su primera difusión.**

La Iglesia latina recibió la institución del monacato de manos de la griega. Pero sobre los comienzos y primera difusión del monacato latino estamos peor informados que sobre los procesos paralelos en Oriente, debido a la falta de un paralelo latino de las fuentes griegas.

En Roma y en Italia

Está bien confirmada la noticia de que fué nada menos que Atanasio de Alejandría quien llevó a Roma la primera noticia de esta nueva forma de vida el año 341, con ocasión de su segundo destierro. Despertó el interés por ella con sus noticias sobre el gran asceta Antonio, que vivía todavía, y sobre las fundaciones de monasterios de Pacomio en la Tebaida. En su acompañamiento tenía, además, dos monjes egipcios, Ammonio e Isidoro, como vivos representantes del nuevo ideal de vida. Este ideal encontró primero eco en círculos nobles del mundo femenino romano. Marcela, descendiente de la alta nobleza romana de los Marcelos, cuya madre Albina había recibido en su casa a Atanasio y a los monjes que le acompañaban, fué la primera que después de la temprana muerte de su marido reunió a su alrededor, hacia el

año 350, un círculo de mujeres de la aristocracia romana y con el tiempo transformó su palacio del Aventino en una especie de monasterio de mujeres. Entre sus compañeras de vida destacó la noble Paula, que también quedó viuda en su juventud. Ambas eligieron a Jerónimo para guía espiritual, cuando llegó a Roma desde Oriente a consecuencia de la llamada del papa Dámaso (382-385). Pero cuando Jerónimo volvió el año 385 a Oriente, Paula y su hija Eustoquio lo siguieron y abandonaron Roma de este modo. Marcela permaneció fiel a su ciudad natal y no se decidió a abandonar Roma ni siquiera por la atrayente llamada que Paula y Eustoquio le hicieron en una carta que se conserva todavía (*Hier.*, ep. 46). Le estaba destinado vivir la invasión de Roma por Alarico (410) y morir poco después a consecuencia de los malos tratos padecidos. Su sucesora en la dirección del monasterio fué Principia, que había sido ayudante suya muchos años. Pero por Agustín sabemos que ya antes del 388 había en Roma otros monasterios de mujeres, a cuyas directoras dedica grandes alabanzas. Por desgracia, no da ningún nombre. Por las cartas de Jerónimo conocemos, además de Principia, algunas otras mujeres, como Sofronia, Demetria, Asela, que pueden ser tenidas como directoras de monasterios de mujeres.

El año 388 Agustín vió también en Roma varios monasterios de hombres, a cuyos directores distingue también con grandes alabanzas. El único monje romano cuyo nombre conocemos es Pamaquio, íntimo amigo de Jerónimo. Descendía de la antigua familia de los Furios y era miembro del Senado. El año 393 fué ordenado sacerdote por el papa Siricio y después de la muerte de su esposa Paulina, una de las hijas de Paula, tomó el hábito monacal. Puso su gran fortuna al servicio de los pobres y enfermos. Cayó en la invasión de Roma por Alarico (410). Según el pontifical romano, Sixto III (432-440) erigió un monasterio en la Vía Appia, junto a la basílica de San Sebastián. No hay duda alguna de que el monacato se difundió por toda Italia a partir de la segunda mitad del siglo IV. Pero tenemos muy pocas noticias de ello. Del obispo Eusebio de Vercellis († 371) destaca Ambrosio de Milán en el discurso del día de su conmemoración que sufrió las molestias del destierro mejor que su propio predecesor Dionisio, porque se había endurecido en su monasterio con una vida más severa. Pero que sólo había erigido un verdadero monasterio a imitación de los egipcios después de su vuelta. Su "monasterium" fué su propia casa episcopal, en la que hizo vida común con su clero, como más tarde Agustín. A éste debemos la noticia de que el año 387 había en Milán un monasterio

de hombres dirigido por un sacerdote y mantenido por Ambrosio (*Confes.*, 8, 6). Conocemos una especie de monasterio de hombres en Aquileya por la historia de la juventud de Rufino y Jerónimo. La casa que el noble Paulino se construyó en Nola no puede ser llamada monasterio en sentido propio, pues a ella tenían acceso también los pobres y peregrinos. Pero en una construcción adicional reunió a su alrededor ascetas que se sumaron a su severo modo de vida.

Hasta qué punto no son exhaustivas estas noticias se echa de ver por el hecho de que sólo sabemos la existencia de un monasterio llamado Pinetum junto a Terracina por la circunstancia de que Rufino fué rogado a su vuelta de Palestina (397) por el abad de tal monasterio, llamado Urseio, que le diera a conocer la regla de Basilio Magno traduciéndola al latín. La existencia de un monasterio en la pequeña isla Capraria, cerca de Córcega, nos es conocida accidentalmente por una carta de Agustín (*Ep.* 48) motivada por el abad Eudoxio.

Los comienzos de los monasterios de mujeres son oscuros. Las vírgenes consagradas a Dios, a quienes Ambrosio hizo dedicar cuidados especiales, hacen pensar, sin duda, al menos en parte, en mujeres que vivían y habitaban en común. Por Paulino, el biógrafo de Ambrosio, sabemos que su hermana Marcelina, que había recibido el velo en Roma de manos del papa Liberio, llegó a Milán el año 378 y fundó allí un pequeño monasterio de mujeres fuera de la ciudad.

En las Galias

Mejor informados estamos sobre la primera difusión del monacato en las Galias. La nueva forma de vida fué introducida por el obispo ya muchas veces citado Martín de Tours. Nacido en Sabaria de Pannonia (Stainamanger de Hungría) como hijo de un oficial romano, se hizo admitir entre los catecúmenos contra la voluntad de sus padres a la edad de diez años. A los quince años se hizo soldado en un regimiento de caballería y como tal llegó a la ciudad de Amiens, donde ocurrió la conocida escena de la capa. Allí recibió el bautismo a los dieciocho años, pero siguió siendo soldado durante dos años. Después renunció al estado de soldado y se dirigió al obispo Hilario de Poitiers, que inmediatamente quiso ordenarlo de diácono para encadenarlo a su servicio. Pero Martín sólo recibió las órdenes de exorcista. Poco después se dirigió, con

el consentimiento de Hilario, a su patria, para ganar a sus padres para el cristianismo, pero sólo lo logró de su madre. Los arrianos le obligaron a abandonar la ciudad. A su vuelta se enteró que la Iglesia gala estaba desconcertada a consecuencia del destierro de Hilario y fundó un monasterio en Milán, pero fué expulsado de Milán por el obispo arriano Auxencio. Entonces se retiró a la isla Gallinaria (Isola d'Albenga) como anacoreta. La noticia de que Hilario podía volver a Poitiers (360) lo llevó de nuevo a su paternal amigo. Entonces comenzó la ascensión de hombre tan probado. En las proximidades de Poitiers fundó el monasterio Locogiacum (Ligugé), el más antiguo en suelo galo. La fama de su santa vida movió a la comunidad de Tours a reclamarlo como obispo y a insistir en su deseo, cuando los obispos convocados para su ordenación se escandalizaron de su calidad de monje.

Pero sólo con un ardid lograron los ciudadanos de Tours llevarlo a la ciudad episcopal. Siendo obispo fundó el Monasterium Maius (Marmoutier), que pronto se convirtió en un seminario del episcopado galo. Su biógrafo, Sulpicio Severo, destaca especialmente sus esfuerzos por la conversión de la población rural todavía pagana y observa que en todos los sitios donde destruyó florestas de dioses construyó templos o monasterios. Pero Sulpicio sólo cita el monasterio de Ambasia (Amboise). Atestigua que Martín fundó también monasterios de mujeres, pero sólo cita el monasterio situado entre Tours y Bourges en un lugar llamado Claudiomago, con ocasión de contar una visita del santo en la que la veneración de que era objeto tuvo una exaltada expresión.

Según una manifestación del papa Inocencio I (401-417) en la carta al obispo de Victricio de Ruan, a comienzos del siglo v, había también monjes en el noroeste de las Galias. Dispone que los monjes que después de larga estancia en los monasterios fueran admitidos en el clero, no debían abandonar su vida. Pero sólo conocemos el nombre del monasterio que fundó en el siglo v el monje Brioco y del que nació la actual ciudad de St. Brieuc. Es conocido el lugar de las *Confesiones* de San Agustín (8, 6) sobre el informe de su paisano Ponticiano, por el que se ve que la vida de Antonio, escrita por Atanasio de Alejandría fué leída en Tréveris antes del 385, gracias a la circunstancia de que hacia el 370 fué traducida al latín por el presbítero Evagrio de Antioquía. Dos amigos de Ponticiano cayeron en un paseo por los jardines de las murallas de la ciudad en una casa en la que vivían algunos servidores de Dios, y allí encontraron un ejemplar de esta vida. La lectura de este libro

les decidió inmediatamente a renunciar al estado de soldados y a hacerse monjes, y cuando Ponticiano fué en busca de ellos a la misma casa con un tercer amigo, ambos le dieron la noticia de su decisión y se quedaron en esta casa. Pero ambos estaban prometidos, y cuando sus novias se enteraron dedicaron también su virginidad a Dios: hecho conmovedor que manifiesta la fuerza de atracción de la vida de Antonio y demuestra a la vez qué nobles almas tenía la cristiana Tréveris del siglo IV.

El segundo escenario de la primera difusión del monacato fué la costa suroriental de las Galias. Aquí partió la iniciativa de un noble laico llamado Honorato, que, junto con su amigo Venancio, emprendió un viaje a Oriente para conocer el monacato griego en su propio terreno. A su vuelta erigió un monasterio durante el primer decenio del siglo V en la isla Lerins (= St. Honorat), que era un desierto completamente despoblado; el monasterio alcanzó gran florecimiento en muy poco tiempo. El año 426 fué elegido obispo de Arlés, pero murió el año 428 ó 429. En su discípulo Hilario, que fué su sucesor en la sede metropolitana de Arlés, encontró un biógrafo bien informado. La regla que dió a su comunidad se ha perdido, por desgracia.

Hacia el 410 se retiró a la isla de Lerins otro noble laico del Sur llamado Euquerio. Tuvo relaciones íntimas con Honorato. Pero no entró en su monasterio, pues llegó a Lerins acompañado de su esposa, Gala, y de sus jóvenes hijos Verano y Salonio. Más tarde se dirigió a la vecina isla de Lero (= Ste. Marguerite), pero no fundó en ella ningún verdadero monasterio. Hacia el 426 (según otros hacia el 434) fué elevado a la silla episcopal de Lyon. A diferencia de Honorato, se han conservado algunos escritos de Euquerio, dos cartas y dos tratados exegéticos que están dirigidos a sus dos hijos. Proceden de la época de su retiro. Sobre su actividad de obispo no hay ninguna noticia († hacia el 450).

El segundo fundador de monasterios al sur de las Galias fué Juan Casiano, íntimo amigo de Honorato y Euquerio. Se discute dónde nació (hacia el 360). Además del sur de las Galias se han propuesto como lugares de su nacimiento Siria, Escitia, Palestina (Escitópolis) y hasta Sert del Curdistán. Pero parece que él mismo dice que su patria fué Constantinopla, pues al final de su escrito contra Nestorio se dirige a los habitantes de Constantinopla con las siguientes palabras: "Por eso os conjuro y os ruego a todos vosotros, los que vivís en el municipio de la ciudad de Constantinopla y sois conciudadanos míos por amor a la patria y hermanos míos por la

unidad de la fe, que os separéis de ese lobo rapaz (a saber, Nestorio)." Pero por él mismo sabemos también que ya por aquellos años entró junto con su amigo Germano en un monasterio de Siria, más en concreto en Belén. Desde allí se dirigieron los dos amigos a Egipto, donde querían conocer los monasterios hasta la Tebaida. Les gustó tanto la vida de estos monasterios, que fueron infieles a su promesa de volver pronto. Después de siete años volvieron a Belén, pero recibieron permiso de pasar otros tres años en los desiertos de Escitia. Esta estancia en Egipto corresponde tal vez a los años 390-399.

El hecho contado por Casiano mismo de que en Constantinopla fué ordenado diácono por el obispo Juan Crisóstomo tiene una explicación satisfactoria si se supone que su patria fué Constantinopla. Después del definitivo destierro de Juan Crisóstomo (404) se dirigió a Roma para defender el asunto de su obispo ante el papa Inocencio I. Después hay un paréntesis de unos diez años en su vida, pues no vuelve a aparecer hasta el 414 ó 415 en Marsella, donde fundó un monasterio de hombres y otro de mujeres, que dirigió como presbítero hasta su muerte († 430-435).

La destacada posición que ha adquirido Casiano para nuestro conocimiento de los comienzos del monacato latino es debida sobre todo a la circunstancia de que fué el único de sus campeones que por los años 419-428 compuso amplios escritos sobre el monacato. Por lo demás, nada nos dicen sobre el estado de los monasterios de su época en el sur de las Galias; son más bien de tipo programático, basándose en las instituciones y reglas que había observado y conocido él mismo en los monasterios de Egipto y Palestina. Le movió a componerlos el obispo Castor de Apt, que quería fundar en su ciudad episcopal un monasterio según el modelo de los orientales y especialmente de los egipcios, y le rogó que le informara sobre las instituciones y ordenaciones de tales monasterios. Respondiendo a este ruego, Casiano concibió el plan de exponer en un escrito la vida externa de los monjes y en otro su vida interior y el camino de la perfección. Pero no realizó consecuentemente este proyecto.

De los doce libros del primer escrito sólo los cuatro primeros se ocupan de las instituciones de los monasterios: 1. Del hábito de los monjes. 2. De la oración diaria. 3. De la oración de horas durante la noche, por lo que sabemos que estaba en uso en los monasterios de Palestina y Mesopotamia, pero no en los de Egipto. 4. Y, finalmente, de la disciplina monacal. En los ocho libros res-

tantes Casiano trata los ocho vicios principales que tiene que combatir el monje: glotonería, impureza, codicia, ira, tristeza, mal humor, vanidad y vanagloria. El vencimiento de estos vicios representaba una tarea de la vida interior del monje, pero podían ser tratados en el primer escrito, porque significaban la parte negativa de la vida interior. El segundo libro hace echar de menos el orden sistemático. Consta de 24 diálogos (Consolatinones), que Casiano y su amigo Germano habían tenido con los monjes egipcios sobre las tareas positivas de la vida monacal. Se dividen en tres secciones, que fueron editadas independientemente.

Desde el punto de vista del contenido los diálogos tratan con amplitud considerable de las más diversas instituciones y exigencias de la vida monacal. Pero repiten también temas que habían sido ya tratados en el primer escrito, como los ocho vicios capitales y la oración, sobre la que se habían prometido explicaciones más amplias en el primer escrito (2, 9). Es, por tanto, muy comprensible que Euquerio hiciera un extracto de los dos escritos de Casiano. Como se ha perdido no podemos saber si Euquerio ordenó sistemáticamente su explicaciones. Tampoco se puede decidir con seguridad en qué medida los diálogos reproducen conversaciones realmente tenidas.

En España

Nuestro escaso conocimiento de los comienzos del monacato en España es la consecuencia de la defectuosa situación de las fuentes, que ya hemos tenido que lamentar muchas veces. De la época que aquí tratamos no se ha transmitido ningún nombre de monasterios españoles. A pesar de todo no hay duda de que también en España había ya entonces monasterios de hombres y de mujeres. El hecho de que el sínodo de Zaragoza del año 380 excomulgue a los clérigos que se hacen monjes por orgullo, porque el ser monjes es una mayor observancia de la ley, hace suponer que el monacato tenía gran fuerza de atracción (c. 6). La disposición del mismo sínodo, según la cual las vírgenes que quisieran consagrarse a Dios sólo podrían recibir el velo a la edad de cuarenta años, tal vez se refiere a las vírgenes consagradas a Dios de la era de los mártires. El escrito del papa Siricio al obispo Himerio de Tarragona, el año 385 supone, sin embargo, monasterios de hombres y de mujeres, pues impone el castigo de excomunión vitalicia a los monjes y monjas secularizados

El primer sínodo de Toledo, del año 400, se ocupó ya de una dificultad que podía presentarse al admitir a un postulante en un monasterio. Si un desconocido quería entrar en un monasterio sólo se le podía dar el hábito después de tres años. Si dentro de esos tres años era reclamado como esclavo o liberto o colono por su señor, había que entregarlo a él con todo lo que hubiera llevado, pero bajo la condición de que no sería castigado.

En Africa

Las noticias que poseemos sobre los comienzos del monacato en Africa se deben casi todas a San Agustín. Los monasterios de hombres y mujeres que había conocido en Italia le habían animado en tan gran medida para seguir el ideal de la vida comunitaria apartada del mundo del hombre que busca a Dios, que quiso ser fundador de monasterios cuando volvió a su patria el año 388. Como su destino tomó al poco tiempo un rumbo completamente distinto, tuvo que renunciar a esta mimada idea. Ya hemos visto que creó un sustitutivo muy valioso de ella introduciendo la vida en común con el clero de su iglesia en Hipona. Pero tenía el ardiente deseo de que en el suelo de Africa brotaran monasterios como en los demás países. Por su escrito *Sobre el trabajo manual de los monjes,* compuesto hacia el 400, sabemos que no hacía mucho que había nacido en Cartago el primer monasterio de hombres (c. 28). Entre los monjes se formaron dos partidos, uno de los cuales defendía, a ejemplo del Apóstol Pablo, que debían vivir de su trabajo manual, mientras que el otro vivía de los dones de los miembros de la comunidad, basándose en las palabras del Señor sobre los lirios del campo y los pájaros del cielo. Como ambos partidos encontraron secuaces en Cartago y de ello provino cierta intranquilidad en la comunidad, el obispo Aurelio trató de que su amigo Agustín manifestara su opinión en la disputa por escrito. Agustín satisfizo este "mandato" y redactó el escrito dicho en el que adoptó una postura decidida contra los "vagos y charlatanes", destrozó sus argumentos uno tras otro y aclaró en todos los sentidos la cuestión del deber de trabajar. Por aquella época debía haber también monasterios fuera de Cartago. Lo demuestra, además de la alusión de Agustín en el escrito dicho (c. 28) a los monjes que iban de una provincia a otra, un segundo caso que le propuso Aurelio. Se trataba de dos monjes que habían abandonado su monasterio e intentaban ser admitidos en el clero de Cartago. En su respuesta

(*Ep.* 60) defendía el punto de vista de que sería una injuriosa ofensa para el estado clerical que los que habían abandonado un claustro fueran admitidos en el servicio de los clérigos. Fácilmente podría nacer el proverbio de que "mal monje, buen clérigo". El hecho de que Agustín añada que los obispos tenían la costumbre de admitir en su clero sólo a los mejores y más dignos monjes de entre los que perseveraban en sus monasterios permite deducir incluso la existencia de numerosos monasterios de hombres. Agustín recuerda también la decisión que fué tomada en el sínodo sexto de Cartago, de septiembre de 401, de que los obispos no debían ordenar a ningún monje de monasterios ajenos; pero destaca que uno de los monjes en cuestión, llamado Donato, había sido ya ordenado antes de esta decisión. Como en esta decisión se dice también que el obispo no debía nombrar director de su propio monasterio a tales monjes, hay que suponer incluso que en cada diócesis, al menos normalmente, había un monasterio de hombres. Finalmente, por la respuesta de Agustín se deduce que el monasterio que habían abandonado los dos monjes estaba dentro de su propia diócesis. Pues acentúa que en caso de que Aurelio creyera que habían abandonado el monasterio sabiéndolo y consintiéndolo él, para ser útiles a sus paisanos, estaba en un error; habían abandonado el monasterio por propia iniciativa, aunque él se había opuesto a su huída en lo que pudo, porque le preocupaba su salvación.

Agustín se manifestó muchas otras veces sobre el monacato. Pero por sus escritos y cartas sólo conocemos el monasterio de Hadrumento, en el que al final de su vida surgió la primera contradicción a su doctrina personal sobre la gracia. Digno de mención es el juicio de conjunto que Agustín había alcanzado ya el año 401 a través de todas sus experiencias sobre los monjes: "Lo mismo que a duras penas he conocido mejores cristianos que los que en los monasterios progresan (de virtud en virtud), tampoco he conocido peores que los que cayeron en los monasterios" (*Ep.* 78).

De los primeros monasterios de mujeres en Africa sabemos muy poco. Comparando con las demás provincias eclesiásticas latinas, hay que concluir que existían ya en esta época. La disposición del sínodo de Cartago de los años 387-390 de que no estaba permitido a los presbíteros la consagración de vírgenes (c. 2) fué suavizada por el sínodo de Hipona del año 393 en el sentido de que podían hacerlo con consentimiento del obispo (c. 34). En el tercer sínodo de Cartago, bajo la presidencia de Aurelio, del año 397 se exigió a las vírgenes la edad de veinticinco años para poder consagrarse

a Dios. Estas disposiciones se refieren sin duda a las monjas, y no a la antigua institución de las vírgenes consagradas a Dios que vivían en sus familias. Agustín compuso el año 401 un escrito especial *Sobre la virginidad*. Ensalza su superioridad sobre el matrimonio, la defiende contra las impugnaciones y amonesta a las vírgenes, especialmente a la humildad. También en otros escritos y en sus sermones habla de las vírgenes consagradas a Dios. Pero todas estas manifestaciones son de tipo teórico o moralizante. No estaríamos seguros de que hubiera conocido monasterios de mujeres si no hubiera ocurrido un suceso por el que sabemos que en su propia ciudad episcopal había uno. Hacia el año 423 ocurrió en este monasterio una tumultuosa rebelión contra su antigua directora, Felicitas, que había sucedido a la propia hermana de Agustín. La ocasión de ello parece haber sido el nombramiento dispuesto por Agustín del nuevo director, Rústico. Al principio Agustín no intervino personalmente, sino que pidió a Felicitas y a Rústico que restablecieran la paz (*Ep.* 210). Pero como ellos no lo consiguieron dirigió a las monjas la célebre carta (*Ep.* 211), en la que, después de reprenderlas paternalmente, les dió una regla de vida.

Este caso dió a Agustín ocasión de revelarse como acertado organizador de la vida monacal, cosa que era de esperar de sus disposiciones psicológicas y de su sentido profundamente religioso. La carta, motivada por un turbulento acontecimiento en un monasterio de mujeres de Hipona, se convirtió en la Edad Media por una transformación llena de sentido en la regla de los canónigos agustinianos.

En Bretaña

Dado nuestro escaso conocimiento de la situación eclesiástica de la Gran Bretaña no es de admirar que las noticias sobre el más antiguo monacato británico sean muy raras. Que existía ya a fines del siglo IV está fuera de duda por la circunstancia de que el monje Pelagio llegó desde Bretaña a Roma a comienzos del siglo V. De Bretaña llegó también el monje Brioco, que en el siglo V fundó un monasterio en el noroeste de las Galias. El único monasterio cuyo nombre conocemos fué fundado (según Beda el Venerable, *H. E.* 3, 7) por el bretón Ninia hacia el 400 en la península Witena, al norte de Bretaña, y fué llamado por el color de su iglesia de piedra "Candida casa" (= ahora Whithorn).

2. Sus características

La dependencia del monacato latino respecto al griego se ve claramente por la visión general que acabamos de dar. Los miembros de los monasterios fueron en ambos casos laicos. Pero, a diferencia de los monasterios griegos, los latinos estuvieron desde el principio bajo la inspección de los obispos, que les dieron sacerdotes como directores. Tenemos que renunciar a una visión más concreta de su vida. Sólo sabemos que la regla de San Basilio en la forma que le dió Rufino y la institución de los monasterios egipcios le sirvieron de modelo desde fines del siglo IV y principios del V. Juan Casiano tuvo suficiente sentido de la realidad para ver que las ordenaciones monacales egipcias no debían ser imitadas al pie de la letra en Occidente y recomendó, por tanto, ciertas atenuaciones, especialmente por lo que se refería a los hábitos y a la alimentación. La diferencia característica del monacato latino respecto al griego consiste, sin embargo, en que no fué tan apartado del mundo como éste. Es significativa la advertencia de San Agustín a los monjes de la pequeña isla Capraria de que no debían sustraerse a la llamada de la Iglesia si ésta los necesitaba, y de que no debían preferir su tranquila vida a las necesidades de la Iglesia (*Ep.* 48). El papa Siricio, en la carta al obispo Himerio de Tarragona, manifestaba el deseo de que fueran admitidos en el clero monjes que se distinguieran por la severidad de sus costumbres, por su fe y por su santa vida; respecto al tiempo de las órdenes no se debería hacer ninguna excepción a favor suyo. El ejemplo que había dado Martín de Tours, primer fundador de monasterios en las Galias, al unir la severa vida de un monje con el ardiente celo de un misionero, quedó como norma para todo el futuro.

CAPITULO VIII

ATAQUES HERÉTICOS CONTRA LA VIDA INTERNA DE LA IGLESIA

El pelagianismo fué la más peligrosa herejía de que tuvo que defenderse la Iglesia latina durante la época de su florecimiento. Pero antes que Pelagio y Celestio habían aparecido en medio de ella algunos hombres que hicieron objeto de sus ataques la vida intraeclesiástica tal como se desarrollaba entonces, no en sus más hondos fundamentos, como aquéllos, sino en algunos de sus fenómenos particulares.

1. Helvidio.

El primero de quien tenemos noticia fué el laico romano Helvidio, que hacia el 380 intervino por escrito como representante de la reacción entre el ascetismo floreciente en Roma. Sólo estamos informados de ello por el escrito que Jerónimo compuso contra él durante su segunda estancia en Roma por el año 383. En el primer plano de este escrito está la defensa de la perpetua virginidad de María, que Helvidio había negado. Pero esta negación no era la tesis principal de Helvidio; estaba al servicio de su doctrina de que el estado matrimonial no tenía ante Dios menos valor que el celibato. De ninguna forma podía demostrarlo tan eficazmente como probando que la madre de Jesús mismo después del nacimiento del

"primogénito" tuvo trato carnal con su marido, José, del que nacieron los "hermanos de Jesús". No fué difícil para Jerónimo poner en la picota la superficialidad que Helvidio manifestaba con estos argumentos. Helvidio no encontró partidarios dignos de mención. Por eso las autoridades eclesiásticas no creyeron necesario proceder contra él. De los "helvidianos" sólo habla Agustín en su bosquejo de las herejías. Su sospecha de que eran idénticos a los llamados por Epifanio de Chipre antidicomarianitas demuestra, sin embargo, suficientemente que no sabía de ellos nada concreto.

2. Joviniano.

Mayor fama alcanzó unos años más tarde el segundo representante de la reacción antiascética, el antiguo monje Joviniano de Roma. Se manifestó con una teoría que podía causar impresión, porque aparentemente estaba por encima de los partidos. No atacaba a los ascetas, sino que afirmaba que el estado virginal, el matrimonial y el de viudedad eran igualmente valiosos ante Dios. No denigraba el ayuno; sólo decía que el ayuno no era más meritorio que el comer, bajo el supuesto de que el último se hiciera con acción de gracias. No atentaba contra la gracia interna de Dios. Se limitaba a la gracia bautismal, a la que concedía un valor absoluto. Quien la hubiera recibido con fe perfecta había renacido y no podía pecar ya. La tarea religiosa del cristiano consistiría en la conservación de la gracia bautismal, y como ésta no podría ser acrecentada, la recompensa de todos los justos en el cielo sería también la misma. Con el hecho del pecado de los bautizados se las arregló explicando que quien pecaba demostraba con ello que no había renacido de verdad en el bautismo. Como los méritos, también todos los pecados eran iguales y serían castigados con las mismas penas. En él se repite la negación de la perpetua virginidad de la Madre de Jesús, pero no en la crasa forma que en Helvidio. María habría perdido la virginidad al nacer Cristo; de lo contrario habría que afirmar con los maniqueos que Cristo sólo tuvo un cuerpo aparente.

Joviniano encontró partidarios entre los ascetas y vírgenes consagrados a Dios de Roma, varios de los cuales se casaron cuando él les planteó la capciosa pregunta de si ellos se creían mejores "que Sara, Susana, Ana y muchas otras mujeres y hombres de la Biblia". Se ha sospechado incluso con buenas razones que la ley

promulgada por Teodosio I el año 390, que reducía a los monjes a los lugares abandonados y a los grandes desiertos, y que fué derogada el año 392, nació a instancias de Joviniano y de sus partidarios. Pero éstos chocaron también con la oposición de distinguidos laicos que no se dejaron seducir por su teoría. El noble Pammaquio pidió, como sabemos por Jerónimo (*Ep.* 49), la intervención de la autoridad eclesiástica. El papa Siricio procedió entonces a condenar a Joviniano en el sínodo del año 390 junto con ocho de sus partidarios, entre los que no se encontraba ningún sacerdote romano. Lo mismo hizo inmediatamente después el obispo Ambrosio al serle exigido su consentimiento por Siricio. La impugnación literaria de Joviniano fué emprendida por Jerónimo desde Belén el año 392. Le importaba sobre todo demostrar la infinita superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. Lo hizo en el primer libro de su escrito polémico (el segundo trata los demás puntos de la teoría de Joviniano) con la exaltación que correspondía a su fogoso temperamento. Poco después tuvo que defenderse en una larga carta a Pammaquio (*Ep.* 49) contra el reproche de que en su escrito había traspasado los límites, tanto en la alabanza de las vírgenes como en el escarnio de los casados. Pero la justificación de este reproche fué reconocida nada menos que por San Agustín. En sus *Rectificaciones* explicó que había compuesto los dos escritos *Sobre la bondad del matrimonio* y *Sobre la santidad de la virginidad* por dos razones: En primer lugar, porque incluso después de la enérgica condena de Joviniano por la Iglesia romana se hablaba favorablemente de su teoría en círculos privados y en secreto, y después porque se decía sarcásticamente que sólo se había podido contestar a Joviniano insultando a los casados. Agustín demostró que la superior estimación del estado virginal podía conciliarse armónicamente con el reconocimiento de la dignidad y bondad moral del matrimonio cristiano, y con ello contribuyó decisivamente a apaciguar aquellos círculos.

Pero el ataque de Joviniano parece haber seguido obrando en la segunda mitad del siglo v, pues un presbítero de nombre Paulo, que dirigió una instrucción sobre la virginidad, el desprecio del mundo y el mejoramiento de la vida a una noble virgen llamada Constancia que vivía en Pannonia, toma posición en ella contra Joviniano, predicador de la lascivia y de la avidez de placeres. Pero sólo conocemos este escrito por la noticia de Gennadio sobre su autor (c. 75).

3. Bonoso.

La perpetua virginidad de María fué negada por tercera vez por el obispo Bonoso de Sárdica (Sofía), Nada concreto sabemos sobre su persona y las razones de su actitud, porque no poseemos ningún escrito compuesto por él ni escrito alguno contra él. Como la negación partía esta vez de un metropolita, se comprende que atrajera a círculos más amplios. El sínodo de Capua del año 391, que se ocupó del asunto, traspasó su investigación a los obispos de Macedonia. Estos lo condenaron a la suspensión, pero se dirigieron al papa Siricio rogándole que diera el juicio definitivo sobre él. Pero el papa lo rechazó y les exigió que cumplieran el encargo del sínodo de Capua. Que Bonoso fué condenado por ellos, lo sabemos exclusivamente por cartas del papa Inocencio I a los obispos macedones, de las que se echa de ver a la vez que Bonoso no se sometió, sino que continuó ordenando clérigos. Las cartas de Inocencio no contienen ninguna indicación sobre los errores de Bonoso, sino que regulan las cuestiones jurídico-eclesiásticas que resultaron de sus ordenaciones.

Bonoso, sobre cuyo destino ulterior no sabemos nada, encontró partidarios en las Galias y en España, de los que las fuentes dicen que renovaron la herejía de Fotino de Sirmio. La pequeña secta se mantuvo hasta muy avanzado el siglo VII.

4. Vigilancio.

Hacia el 406 compuso Jerónimo desde Belén un pequeño escrito polémico de tono violento contra el presbítero Vigilancio, de la ciudad de Calahorra de Aquitania, a quien culpaba en abigarrada sucesión de repudiar el celibato del clero, el ayuno, el culto a los santos y a sus reliquias, las vigilias y fiestas en los sepulcros de los mártires, el uso de velas en la liturgia, el envío de limosnas a Jerusalén y, finalmente, el monacato. Varios años antes había llegado Vigilancio a Palestina con un escrito de recomendación de Paulino de Nola y había conocido a Jerónimo. Cuando Jerónimo se apartó de Orígenes en la polémica origenista entonces desencadenada, Vigilancio lo acusó de origenismo. Pero se reconciliaron cuando Vigilancio pidió perdón a Jerónimo. Por eso, cuando Vigilancio volvió a Occidente, Jerónimo le entregó una carta para Paulino de

Nola, a cuyo final hablaba amistosamente del "santo presbítero Vigilancio". El podría informarle de palabra mejor que Jerónimo por carta sobre cuán amigablemente le había recibido y darle noticias sobre su estancia. Callaba, sin embargo, la razón de la precipitada vuelta de Vigilancio para no ofender a nadie. Después de su vuelta Vigilancio repitió la acusación de origenismo contra Jerónimo en un escrito que no se ha conservado. Lo sabemos por la carta que le dirigió Jerónimo (*Ep.* 61), en la que le reprende con dureza. Fué en una carta posterior cuando le acusó de rechazar el culto a las reliquias y las vigilias en los sepulcros de los mártires. Esta carta estaba dirigida a un presbítero llamado Ripuario, que había acusado a Vigilancio ante Jerónimo de tal proceder. Jerónimo le pedía que le enviara los escritos de Vigilancio para saber de qué se trataba y no hablar sin conocimiento de causa. Poco después recibió de Ripuario y de su colega Desiderio lo deseado, y entonces compuso el escrito polémico que hemos dicho.

Había que exponer esta prehistoria para que se comprenda la polémica surgida últimamente en torno a Vigilancio. Como de ella resultaba que Jerónimo tenía motivos para hablar mal de Vigilancio, varios eruditos opinaron que Jerónimo había atribuído a Vigilancio ideas heréticas que él no defendió. Vigilancio sólo se habría dirigido contra los abusos en tales cosas. Pero tal descargo de Vigilancio sólo podría hacerse en razón de las afirmaciones de los escritos que le fueron enviados a Jerónimo. Como se han perdido, no hay razón suficiente para revisar el proceso de Vigilancio. El deseo de Jerónimo de conocer los escritos de Vigilancio habla en contra de la nueva opinión y sus tirantes relaciones con él no bastan para asegurarla. Para poder acusar a Jerónimo de olfateador de herejes habría que aducir, por tanto, afirmaciones de terceros que permitieran demostrar las exageraciones de Jerónimo. Pero no las hay. La intervención de Ripuario y Desiderio contra él hablan, en cambio, en contra suya, pues es totalmente arbitrario achacarla a razones personales. Sus relaciones con Paulino de Nola corresponden a una época anterior. La circunstancia de que no fuera acusado en Occidente mismo no es decisiva. Jerónimo expresaba en su carta a Ripuario su admiración de que el obispo de la diócesis en que Vigilancio era presbítero no hubiera intervenido contra él. Sin embargo, conocemos muy poco las circunstancias reales de aquella época para poder afirmar con seguridad que Vigilancio no sufrió ninguna molestia. Pero sí se puede afirmar con seguridad que no llegó a tener mayor número de partidarios. Las fuentes occiden-

tales no habrían callado su intervención si se hubiera convertido en un peligro para la Iglesia. Hay que dar, por tanto, validez en lo esencial a las acusaciones de Jerónimo que se basan en los escritos de Vigilancio.

Vigilancio, lo mismo que los antes citados, representaba la tendencia racionalista y naturalista, común a todos ellos. Sería de admirar que Pelagio y sus secuaces hubieran sido los únicos que defendieron tal tendencia. Es instructivo observar que sus juicios negativos, nacidos desde tal punto de vista, sobre las instituciones prácticas y manifestaciones piadosas de la Iglesia son exactamente los mismos que han expresado y siguen expresando los enemigos modernos y contemporáneos de la Iglesia católica, aunque éstos crean que han sido los primeros que han llegado a este "liberador conocimiento". No se trata de tal cosa, sino de los superficiales juicios valorativos en que tenían que caer el racionalismo y naturalismo del siglo IV, con la misma necesidad psicológica con que se precipitó en ellos el liberalismo moderno.

En la intervención de estos hombres hay todavía otra enseñanza. Demuestra que la cristiandad latina, que rechazó sus teorías, no cayó en una fe de carbonero, sino que sabía bien las razones de hacerlo y conocía el principio de que el abuso de una cosa o institución no puede anular el intrínseco valor de la cosa misma.

SECCION TERCERA

Los epigonos de la Iglesia latina hasta comienzos de la Edad Media

Las Iglesias griega y latina sólo pudieron mantenerse en su plenitud vital durante un tiempo relativamente corto. Este fenómeno constituye el paralelo de un proceso que se repite tan a menudo en la historia de los pueblos culturales que puede ser llamado ley. Los antiguos pueblos que se retiraron del escenario de la historia universal tampoco muestran más que una corta época de florecimiento, porque ello es el fruto de un gran número de supuestos y condiciones favorables, de circunstancias internas y externas que sólo se dió en cada uno de ellos durante un breve espacio en la forma relativamente más perfecta. Ahora bien: como el ascenso y descenso de las iglesias cristianas no se basa en el factor divino inmutable del cristianismo, sino en su factor humano mudable, también las dos iglesias cristianas más antiguas tuvieron que pagar su tributo a esa ley de la historia universal.

El final de su florecimiento se reveló con suma claridad en la disminución de su fuerza creadora. En la Iglesia griega comenzó a mitad del siglo v, después que los dogmas trinitario y cristológico hubieron alcanzado su esencial estructuración. En la latina comenzó antes. De ella se puede dar incluso una fecha concreta: cuando el gran genio de la Iglesia latina San Agustín murió, el 28

de agosto del 430, llevó consigo al sepulcro la época de florecimiento de la Iglesia latina.

El marco y concreta configuración de la historia ulterior de ambas Iglesias fué determinado por los destinos de las dos mitades del imperio romano en que ellas vivían y actuaban. Pero tales destinos tuvieron un transcurso totalmente distinto en el oriente griego y en el occidente latino.

El imperio romano oriental no fué destruído ni por la invasión germánica ni por la árabe o eslava. Siguió existiendo un milenio poco más o menos, hasta que el año 1453 sucumbió al ataque de los turcos. En consecuencia, no ocurrió en Oriente ningún cambio esencial de tipo político, nacional o cultural. El pueblo griego, por lo demás reducido a límites cada vez más estrechos, siguió siendo el portador de la vida eclesiástica, lo mismo que de la política y cultural. La Iglesia griega sobrevivió incluso al imperio romano oriental y sigue existiendo en la actualidad como Iglesia neogriega, "anatólico-ortodoxa".

La situación fué totalmente distinta en el occidente latino. Las provincias del imperio romano occidental cayeron todas, una tras de otra, en manos de los invasores germánicos a lo largo de los siglos IV y V. Hacia fuera se reveló con suma claridad su caída cuando el príncipe de los hérulos Odoacro depuso el año 476 al último pseudoemperador romano Rómulo Augústulo. Pero el decadente imperio romano occidental no arrastró consigo a la Iglesia latina al gran cementerio de la historia universal. La fuerza que la mantuvo viva en primer término se encerraba en lo más profundo en la verdad y gracia de Dios. La causa empíricamente perceptible de supervivencia fué, sin embargo, la incomparable organización que se había procurado en los siglos anteriores. A ella hay que atribuir que el cristianismo superara la mayor catástrofe que el Occidente había vivido hasta el momento y que barrió como paja el más poderoso imperio que conoce la historia universal. Cuando desaparecieron las legiones romanas, los obispos católicos, junto con su clero, no huyeron de los impetuosos invasores, sino que continuaron su trabajo, primero dentro de la población indígena latina y latinizada.

Con ello la Iglesia latina entró en su último estadio de vida. El escenario de su actividad durante esta época fué más reducido que antes. En las provincias del Rhin y del Danubio y en el norte de las Galias, donde las tribus germánicas penetraron a montones, fué extirpada casi totalmente a la vez que la población latinazada.

En Gran Bretaña se salvó una parte de la antigua Iglesia británica de las invasiones de los anglos y sajones, refugiándose en el terreno montañoso de Gales y Cornualles. Pero esa pequeña parte fué apartada totalmente del trato con las iglesias del continente y no tomó, por tanto, parte alguna en su ulterior desarrollo. El escenario principal de la Iglesia latina fueron los reinos de los francos al norte y centro de las Galias; el de los borgoñones, al este; el de los visigodos, al sur y oeste de las Galias y en la mayor parte de España; el de los suevos y alanos, en el noroeste de España; el de los vándalos, primero en España y desde el 429 en Africa, y el de los ostrogodos y sus sucesores, los lombardos, en Italia, es decir, en las provincias en que los germanos no eran más que dominadores sobre la población indígena. La duración de este último estadio de su vida fué diversa en cada país, según la fecha de entrada en la Iglesia católica de las tribus germánicas que sobrevivieron al torrente de las invasiones. En el momento en que ocurrió esta entrada la Iglesia occidental dejó de ser latina en el sentido racial de la palabra. Donde primero perdió tal carácter fué en las Galias y donde más tardó en perderlo fué en Italia. La entrada de los germanos en la Iglesia católica significó el fundamento de un nuevo Occidente y el comienzo de una nueva época, que llamamos Edad Media. Al estudio del último período de vida de la Iglesia latina no pertenece su trabajo misional para convertir a los germanos, cuya valoración corresponde a otro lugar, sino su interna actividad al servicio de la población latina y sus experiencias dentro de los reinos germánicos más antiguos.

CAPITULO I

La polémica en torno al agustinismo. El llamado semipelagianismo

1. La esencia del semipelagianismo.

El primer asunto que tuvo preocupado durante mucho tiempo sobre todo al episcopado de las Galias del sur fué la polémica en torno a la doctrina personal de San Agustín sobre la gracia y la predestinación, contra la que había surgido ya una oposición mientras él vivía. Pero no se llegó a una verdadera polémica hasta después de su muerte, cuando partidarios y enemigos de Agustín intervinieron literariamente unos contra otros. Se la ha llamado "semipelagiana". Pero la expresión "semipelagianismo" no fué acuñada hasta el siglo XVI, con ocasión de la polémica sobre la gracia entre molinistas y tomistas. El nombre no fué muy feliz, pues ocultaba el verdadero objeto de la polémica que durante los siglos V y VI se hizo entre dos partidos teológicos que creían ser ortodoxos y consideraban el pelagianismo como herejía. Los teólogos que han sido estigmatizados como semipelagianos no trataban de encontrar a medio camino al pelagianismo, que negaba de raíz la gracia divina, y a ninguno de sus enemigos se le ocurrió llamarlos semipelagianos. El objeto de la polémica fué más bien la cuestión de la relación última y más íntima entre la libre voluntad del hombre y la onnicausalidad de Dios.

Agustín había dado a esta cuestión una primera respuesta ex-

tremista sacrificando totalmente la autonomía humana a la onnicausalidad de Dios. Esta respuesta le satisfizo, porque era un genio de grandes disposiciones especulativas y un temperamento profundamente religioso. Según la gran ley que domina toda la vida intelectual humana y regula su progreso, tenía que surgir más pronto o más tarde el otro extremo. Ello ocurrió cuando los teólogos de las Galias del sur, a quienes suele llamarse semipelagianos, dieron a la cuestión una segunda respuesta, extremista también, atribuyendo a la libre voluntad del hombre la primacía respecto a la gracia interna de Dios y afirmando que la iniciativa de la fe debía partir del hombre, con lo cual negaban la onnicausalidad de Dios a favor de la autonomía del hombre. Esta respuesta era mucho más natural que la agustiniana y tenía que satisfacer a los varones eclesiásticos orientados sobre todo a la vida práctica, tanto más cuanto que se les imponía precisamente desde el punto de vista pastoral. Uno de los partidos estuvo, por tanto, orientado especulativa y metafísicamente y el otro práctica y psicológicamente. Pero lo trágico fué que ninguno de los dos partidos se dió cuenta del carácter extremista de la solución de la cuestión que él daba. Su fuerza estaba en la convicción subjetiva de cada uno de defender la verdad, y su debilidad, en la inexactitud objetiva de ambas soluciones.

2. El primer estadio de la polémica.

Dieron comienzo a la polémica entre ellos, que transcurrió en dos estadios, los laicos Hilario y Próspero, al dirigirse a Roma poco después de la muerte de Agustín para provocar una decisión del papa Celestino contra los contradictores del santo. Basándose en sus comunicaciones, el papa envió un escrito a los obispos galos, en el que no tomaba posición respecto al problema, sino que se contentaba con pedir a los obispos que mandaran callar a los enemigos de Agustín y testificaba de éste que había sido considerado uno de los mejores maestros por sus predecesores en la sede de Pedro. No se ha transmitido que los obispos galos contestaran a esta carta del papa. Pero es seguro que no cumplieron la petición de Celestino.

Emprendió la defensa de Agustín Próspero de Aquitania. De su amigo Hilario no volvemos a oír nada después de su común viaje a Roma. Próspero había llevado, ya antes de morir Agustín, la polémica literaria contra sus enemigos en las Galias del sur en

una carta "Sobre la gracia y la libre voluntad" dirigida a un amigo llamado Rufino, en una poesía "Contra los desagradecidos" y en epigramas contra los detractores de Agustín. Después de su vuelta de Roma continuó la lucha, especialmente contra el abad Juan Casiano. Pero éste no participó en la polémica y tampoco participó el arzobispo Hilario de Arlés. Contra Próspero intervino primero el presbítero Vicente de Lerins con dos escritos. El primero era la respuesta a la refutación de las objeciones de los galos del Sur contra la doctrina agustiniana de la gracia. Se ha perdido y sólo nos es conocido por la respuesta que le dió Próspero. El segundo es el célebre "Commonitorium", que Vicente publicó el año 434 bajo el pseudónimo "Peregrinus". De él sólo se ha conservado la primera parte y el final de la segunda, en el que se da una visión retrospectiva de ambas partes. Este escrito es un modelo de polémica insidiosa que navega bajo falsas banderas. La proposición "es verdadero y propiamente católico lo que es creído en todas las partes siempre y por todos" (c. 3), que ha sido declarada innumerables veces como la mejor concepción de la regla de fe católica, estaba dirigida en realidad contra Agustín y pretende estigmatizarlo como innovador herético. Vicente logró incluso sacar argumentos a favor suyo y de sus compañeros del escrito antes citado de Celestino y explotarlo contra Agustín y sus defensores, como si fueran los innovadores aludidos por el papa. Es digno de observación que Vicente cita entre los herejes a Pelagio y Celestio. Más bajo es todavía el escrito anónimo transmitido con el título "Praedestinatus", cuyo autor parece haber sido Arnobio el Joven, que vió en Roma bajo los Papas Sixto III (432-440) y León Magno. Su escrito polémico se divide en tres partes, la primera de las cuales ofrece un resumen de noventa herejías, desde la de Simón el Mago hasta la de los predestinacionistas, "la última y más peligrosa de todas". La segunda está dedicada a la exposición del contenido de un escrito sobre la predestinación y la tercera a su refutación; Arnobio afirma de tal escrito que era falsamente atribuído a Agustín, pero en realidad lo había compuesto él mismo para poder combatir más fácilmente a Agustín. Con razón se ha llamado a este escrito "un fraudulento ataque contra Agustín, pero bien pensado y magníficamente planteado".

El defensor de Agustín, Próspero de Aquitania, está moralmente por encima de una polémica de tal estilo. Su honrado deseo de verdad se manifiesta en el hecho de que en sus escritos posteriores mitigó la doctrina agustiniana de la predestinación, admitiendo la

voluntad salvífica de Dios y la dependencia de la predestinación positiva a la bienaventuranza de la presciencia divina de los méritos de los elegidos. Ultimamente se ha demostrado que él fué también el autor del escrito anónimo *Sobre la vocación de los pueblos,* en el que trata de acercarse a los defensores de la libertad humana lo más posible desde su punto de vista.

Después de su muerte (después del 455) apareció el presbítero Lucido hacia el 473 con un recrudecimiento de la doctrina de la predestinación de Agustín, ya que negaba la libertad del hombre y afirmaba la predestinación positiva de los no elegidos a la muerte eterna. Esta extremista doctrina llevó a la palestra al obispo Fausto de Riez, que había sido monje y desde el 433 abad de Lerins, antes de ser nombrado obispo, hacia el 462. Exigió a Lucido que se retractara de sus errores, y como éste se negó a ello, llevó su asunto ante el sínodo de Arlés del año 473. Lucido se sometió, suscribiendo los seis anatemas que le fueron propuestos. A petición del metropolita Leoncio de Arlés, Fausto compuso al poco tiempo su escrito "De la gracia". Pero en este escrito no sólo combatía el predestinacionismo más extremo, sino que defendía también la primacía de la libre voluntad del hombre ante la gracia de Dios con más decisión todavía que Juan Casiano. A la vez polemizaba, sin embargo, con frecuencia contra Pelagio. Como este escrito se apoyaba no sólo en la autoridad del sínodo de Arlés, sino también en la del sínodo celebrado en Lyon el año 474, al que Fausto pidió adiciones a su favor, pareció que el semipelagianismo, es decir, la doctrina de la primacía de la libertad y de la autonomía del hombre en ella proclamada, iba a convertirse en doctrina dominante dentro de las Galias. Señal de ello es que el obispo Valeriano de Cimiez († hacia el 460), junto a Niza, expresó ocasionalmente con toda ingenuidad esta doctrina en sus sermones, de los que se han conservado veinte.

3. El segundo estadio de la polémica.

La reacción contra esta solución del problema fué iniciada desde un lado insospechado. Los llamados "escitios", es decir, los poderosos monjes de lengua latina y griega que vivían en el desierto de Escitia, con Juan Magencio a la cabeza, tuvieron noticia en Constantinopla el año 519 del escrito de Fausto y se escandalizaron de su doctrina de la gracia. Se dirigieron al obispo africano Posesor,

allí presente, que no pudo darles ninguna respuesta satisfactoria. Su pregunta a los legados papales que llegaron a Constantinopla el año 419 tampoco tuvo éxito. Cuando con motivo de la llamada polémica teopasquita dentro de la Iglesia griega se dirigieron a Roma, enviaron a los obispos africanos desterrados a Cerdeña por el rey vándalo Trasamundo un tratado *Sobre la encarnación y la gracia,* al que el obispo Fulgencio de Ruspe dió su asentimiento en nombre de ellos. Entonces los monjes de Escitia dirigieron un segundo escrito a los obispos africanos y les enviaron a la vez el escrito de Fausto. Pero poco después tuvieron que volver a Constantinopla (comienzos de agosto del 520).

Durante su ausencia el antes citado obispo Posesor había pedido al papa Hormisdas un juicio apostólico sobre el escrito de Fausto, que en Constantinopla había sido contradecido, para poder informar a los hermanos. En la respuesta, fechada el 13 de agosto, el papa no dió tal juicio, sino que expuso los principios conforme a los que había que juzgar el trabajo teológico de cada uno, con lo que reconoció el derecho de investigación de manera digna de observarse. Posesor podía informar a los que le preguntaran que Fausto no era ninguna autoridad ni lo era nadie a quien no le hubiera sido reconocida la propiedad de padre de la Iglesia. Podía conocer la doctrina de la Iglesia romana, es decir, católica, sobre la libertad y la gracia por los diversos escritos de San Agustín, especialmente por los que él dirigió a Hilario y Próspero. A continuación cita el papa ciertos "capítulos" propios referentes al tema, que se encontraban en el archivo de la Iglesia romana. Por lo demás, quien ponderara cuidadosamente las expresiones del Apóstol podría conocer con claridad lo que había que seguir. Posesor dió a conocer este escrito a los monjes de Escitia. Como el papa se había expresado en él muy duramente sobre ellos, Juan Magencio compuso una respuesta muy dura también y trató de demostrar, enfrentando citas de Agustín y de Fausto, que Fausto era hereje. Juan Magencio fingió que no tenía que enfrentarse con un escrito auténtico del papa, sino con uno falsamente atribuído a él, para poder polemizar con más dureza.

Mientras tanto el obispo Fulgencio de Ruspe había compuesto a instancias de los monjes de Escitia un gran escrito polémico contra Fausto, en siete libros, que no ha llegado a nosotros. Todavía durante el exilio escribio *Sobre el perdón de los pecados* a un laico llamado Eutimio y dedicó el primer libro de otro escrito a un laico llamado Monimo, libro que trataba de la doble predesti-

nación de Dios, predestinación a la gloria para los buenos y a las penas eternas para los malos. Cuando el año 523, después de morir Trasamundo, el benigno Hilderico revocó el destierro de los obispos africanos, Fulgencio añadió otro escrito sobre la predestinación y la gracia, que dirigió a Juan y Venerio, monjes de Escitia. El fué también el autor del escrito sinodal de los obispos africanos a los mismos monjes, escrito que exponía sin ninguna atenuación la doctrina agustiniana sobre la gracia y la predestinación.

Esta amplia e intencionada actividad de los obispos africanos no podía quedar sin repercusión en el sur de las Galias. El partido antiagustiniano había encontrado allí otro defensor literario en la persona del presbítero tantas veces citado Gennadio de Marsella. Se reveló como tal en su índice bibliográfico por su juicio sobre Próspero de Aquitania, por una parte (c. 84), y sobre Fausto de Riez, por otra (c. 85); pero sobre todo en su bosquejo del dogma eclesiástico, que, sin duda, constituía el final de su gran historia de las herejías, que se ha perdido. A diferencia de Vicente de Lerins y Fausto de Riez, que sólo se habían manifestado de pasada contra Pelagio, Gennadio compuso un escrito especial contra él (en tres libros), que por desgracia se ha perdido, lo mismo que los escritos antes citados contra Nestorio y Eutiques.

El representante principal de la reacción fué uno de los más destacados obispos galos del siglo VI, Cesáreo de Arlés († 542). No hay testimonio de que combatiera a Fausto en escritos especiales. Ultimamente se han conocido dos pequeños escritos en los que Cesáreo tomó postura contra aquellos "que dan a los méritos humanos primacía sobre la gracia divina". Prefirió intervenir personalmente y en sus sermones contra los extremistas defensores de la libertad y pronto encontró partidarios entre los obispos de su provincia, que se reunieron, probablemente el año 528, en un sínodo en Valence. Sólo estamos enterados de ello por la biografía de Cesáreo, según la cual se hizo representar, por estar enfermo, por obispos, presbíteros y diáconos. Como su éxito no fué definitivo, al año siguiente (529) convocó el célebre primer concilio de Orange, que consiguió derrotar al partido extremista. Cesáreo había informado al papa Félix III (526-530) sobre el sínodo y había recibido del papa "capítulos" sobre la doctrina de la gracia, que, sin duda, son los mismos que el papa Hormisdas cita en la carta al obispo Posesor. Estos capítulos eran proposiciones cortas y concisas que se dirigían todas, a excepción de las dos primeras sobre el pecado de Adán y el pecado original, contra la tesis de la pri-

macía de la voluntad libre del hombre frente a la gracia divina y la declaraban errónea desde los más diversos puntos de vista. El sínodo la suscribió y añadió otras cinco proposiciones más largas que rechazaban en parte determinadas manifestaciones del escrito de Fausto y en parte el predestinacionismo extremo. Inmediatamente después del sínodo Cesáreo envió hacia Roma al abad Armenio con un escrito a su amigo el archidiácono Bonifacio, a quien rogaba que alcanzara la confirmación de sus decisiones del papa Félix III. Como éste murió poco después y Bonifacio fué elegido papa, las confirmó como papa en un largo escrito a Cesáreo.

La esperanza en él expresada de que Cesáreo lograría ganar a todos los enemigos se cumplió. Desde este momento no volvemos a oír hablar del uno de los partidos extremistas. Las decisiones del sínodo de Orange significaron también, sin embargo, la condenación del otro extremo defendido por Agustín. Pero la fama del "doctor de la gracia" era tan grande, que el sínodo no pudo decidirse a condenar expresamente su doctrina personal sobre la gracia y la predestinación, sino que se contentó con silenciarla. Su nombre tampoco fué citado por sus enemigos; Fausto lo citó incluso una vez con alabanzas. El siglo (430-530) que fué necesario para llegar a este resultado se caracteriza, por tanto, claramente como una época de epígonos.

CAPITULO II

La polémica de los tres capítulos en Occidente

La polémica en torno al agustinismo fué el único asunto dogmático que le nació a la Iglesia latina desde su interior en el último estadio de su vida. Poco después de su arreglo le sobrevino de fuera una segunda polémica, la de los tres capítulos. En Constantinopla se llamaban "tres capítulos" por los tiempos del emperador Justiniano I (527-565): 1, a la persona y escritos del obispo Teodoro de Mopsuestia, verdadero autor y fuente del nestorianismo; 2, a los escritos del obispo Teodoreto de Ciro, que estaban dirigidos contra Cirilo de Alejandría y el concilio de Efeso; 3, a la carta que el sacerdote Ibas de Edesa, más tarde obispo, había dirigido contra los anatemas de Cirilo. La condenación de estos escritos fué propuesta a Justiniano como el medio más eficaz de ganar a los monofisitas, es decir, a los partidarios de la cristología alejandrina llevada al extremo, que se habían opuesto a la decisión dogmática del concilio de Calcedonia. Como la restauración de la unidad de la fe en su imperio era una de las metas principales de la política eclesiástica de Justiniano, se dejó ganar a favor de tal medida. La repetida condenación de los tres capítulos en el decenio 543-44 a 554 por el emperador mismo, por el quinto concilio ecuménico y (en contradictoria actitud) por el papa Vigilio (537-555)

obtuvo lo que pretendía en Oriente; pero en la Iglesia latina produjo una violenta indignación, que, especialmente en Africa y en Italia, alcanzó enormes dimensiones, porque estos dos países habían sido de nuevo incorporados al imperio de Justiniano, el uno por la destrucción del reino vándalo y el otro por la derrota de los ostrogodos. Africa e Italia fueron, por tanto, el escenario principal de la polémica de los tres capítulos.

1. En Africa

Ya el año 545 el influyente diácono Ferrando de Cartago dió por vez primera y a petición de dos diáconos romanos un dictamen sobre la cuestión "hace poco surgida" de los tres capítulos, en el que hace valer tres razones contra su condenación: 1, el intento de debilitar la autoridad del concilio de Calcedonia, que había reconocido la ortodoxia de Ibas (Teodoro y Teodoreto no son citados por él); 2, la evitación de escandalosas polémicas entre los vivos sobre los muertos; 3, lo insoportable de que un único creyente se atreviera a imponer su opinión a la totalidad y a exponerla con una autoridad que sólo corresponde a la Sagrada Escritura y a los concilios ecuménicos. Por ese "único creyente" hay que entender nada menos que al emperador mismo, que había comenzado a forzar la aceptación de su edicto contra los tres capítulos promulgado el año 543 ó el 544.

Por la misma época el obispo africano Ponciano, cuya sede no se conoce, dirigió a Justiniano mismo un escrito digno de atención, a pesar de su brevedad. Con toda cortesía explicaba que los obispos africanos no eran partidarios de condenar a personas muertas sobre las que ya había caído el juicio de Dios, sino sólo sus escritos, en caso de que contuvieran afirmaciones contrarias a la fe. Expresaba su temor de que la condenación de los tres capítulos sólo iba a servir para renovar la herejía eutiquiana. Deseaba que el emperador conservara la paz, no fuera que, al condenar a difuntos, matara a muchos vivos desobedientes, de lo que tendría que dar cuenta ante el que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Poco después, por los años 546-548, pero de seguro antes del primer "Iudicatum" del papa Vigilio, aparecido en Constantinopla el 11 de abril del 548 y en el que daba su asentimiento al edicto del emperador, el obispo Facundo de Hermiane compuso en Constantinopla, a donde había sido citado, un amplio escrito "en de-

fensa de los tres capítulos". Por él se echa de ver claramente que la contradicción al edicto del emperador no se basaba en tendencias nestorianizantes dentro del episcopado africano, pues Facundo reprobaba el nestorianismo tan inequívocamente como el monofisitismo. Las dos primeras razones aducidas por Ferrando contra la condenación de los tres capítulos se repiten aquí. Sobre Teodoro de Mopsuestia e Ibas Facundo se explica más detenidamente. Al final advertía al emperador, a quien envió el escrito, que obedeciera a los obispos en las cosas de la fe.

Después de la primera condenación de los tres capítulos por el papa Vigilio la indignación contra él creció tanto que el primado Reparato de Cartago excomulgó en el sínodo del año 550 al papa hasta que hubiera hecho penitencia. Después de la destrucción del reino vándalo Reparato había expresado la alegría de la Iglesia por el cambio de situación en un sínodo celebrado en Cartago el año 535. Y ahora, al ser llamado a Constantinopla con motivo de la preparación del esperado concilio ecuménico, recogió el agradecimiento del nuevo dominador. Bajo pretexto de crimen político, pero en realidad por su resistencia, fué desterrado a la ciudad Eucaita del Ponto, donde murió el 563. Su secretario, Primoso, que no le fué fiel, fué nombrado primado de Cartago, a pesar de la oposición del clero y del pueblo. El año 551 fué llamado a Constantinopla para exigirle responsabilidades el obispo Verecundo de Iunca. Poseemos de él resúmenes de las actas del concilio de Calcedonia, que tal vez pertenecieran a un escrito de defensa redactado por él. Se sustrajo a la protocolaria condenación huyendo al hospicio de Santa Eufemia, en Calcedonia, donde murió uno de los años siguientes.

La tercera condenación de los tres capítulos por el quinto concilio ecuménico (553) y la cuarta por el segundo "Iudicatum" del papa Vigilio (554) fueron recibidas por la mayor parte del episcopado africano con la misma resistencia que las dos primeras. De esta época procede el escrito del diácono Liberato de Cartago, que explicaba después del 555 todo el asunto de los nestorianos y eutiquianos a partir del 428 para demostrar que el emperador había tomado una medida completamente equivocada al proclamar su edicto contra los tres capítulos. Este escrito pertenece a las mejores fuentes de información sobre las polémicas cristológicas en la Iglesia griega. Por desgracia, sólo llega hasta el año 543-44, porque el autor creyó poder pasar por alto los sucesos siguientes por ser conocidos de todos.

La resistencia del episcopado africano fué quebrantada poco a poco. El primado Primoso de Cartago consiguió atraer a su bando a los obispos del Africa proconsular. Contra los recalcitrantes en las demás provincias de Africa procedieron los empleados imperiales con el destierro o el encierro en monasterios. Sabemos ciertos detalles por la última parte de la crónica del obispo Víctor Tunnense, que fué uno de los más celosos defensores de los tres capítulos. En castigo fué desterrado y expulsado de un lugar a otro. Por los años 564-65 fué llamado de Egipto a Constantinopla para exigirle responsabilidades. Como siguió sin someterse, fué internado en un monasterio, donde murió un año más tarde.

No se llegó en Africa a un cisma eclesiástico. El único que intervino hacia el 571 a favor de los tres capítulos fué el obispo Facundo, que compuso dos escritos. En el primero polemizaba contra un administrador de nombre Mociano, que equiparaba la defensa de los tres capítulos con la defensa del donatismo. En el segundo pedía a toda la Iglesia africana que perseverara en rechazar la condenación de los tres capítulos. En el primero se dirigía también duramente contra el papa Vigilio y en el segundo añadía a su sucesor, Pelagio I (556-561), y estigmatizaba a ambos papas como no cumplidores del deber y a los enemigos de los tres capítulos en general como "perseguidores de muertos".

2. En Italia.

En Italia la polémica de los tres capítulos tomó otro curso. Sólo tomaron parte por escrito dos diáconos romanos, Rústico, sobrino del papa Vigilio, y Pelagio, sucesor de Vigilio mismo. Rústico, que había acompañado a su tío a Constantinopla, había asentido al principio al primer "Iudicatum" de Vigilio y había enviado muchos ejemplares de él a Occidente. Pero poco después actuó violentamente contra su tío, a quien llamó enemigo y falsificador del concilio de Calcedonia, siendo, en consecuencia, excomulgado por él (15 de agosto del 550). Después del quinto concilio ecuménico compuso, junto con el abad africano Félix, un escrito contra el concilio, que no se ha conservado. En castigo, ambos autores fueron desterrados a la Tebaida.

La cuidadosa revisión de la antigua traducción latina de las actas de los concilios de Efeso y Calcedonia, que pudo emprender

después de su vuelta del destierro a Constantinopla, debía servir también a la defensa de los tres capítulos.

El diácono Pelagio, que también se encontró entre el séquito del papa Vigilio en Constantinopla, fué el autor del llamado *Constitutum* del papa, es decir, del escrito del 14 de mayo del 553, en que Vigilio se puso de parte de los tres capítulos. De los tres escritos que Pelagio compuso con esta ocasión en Constantinopla sólo ha llegado a nosotros la *Defensa de los tres capítulos*, en la que toma postura contra el segundo "Iudicatum" de Vigilio del 23 de febrero del 554, que condenaba de nuevo los tres capítulos. Este escrito estuvo hasta hace poco escondido en un manuscrito único del que fué editado el año 1932. De los seis libros que abarcaba originalmente se ha perdido, sin embargo, todo el primero, el comienzo del segundo y el final del sexto. Pero la parte conservada demuestra suficientemente con qué violencia atacó Pelagio al papa, a quien reprochó no sólo volubilidad, sino también venalidad. A pesar de todo, este violento enemigo de la política eclesiástica de Justiniano se convirtió en sucesor del papa Vigilio no por la elección de la comunidad romana, sino por decisión del emperador; Vigilio murió en su vuelta hacia Roma el 7 de junio del 555. No se ha transmitido que Justiniano pidiera al nuevo papa el reconocimiento de la condenación de los tres capítulos. Pero el hecho es que como papa lo reconoció desde el principio, poniéndose en lamentable contradicción consigo mismo. Fué mal recibido en Roma, aunque el año 546, con motivo del sitio de la ciudad por el rey ostrogodo Totila, gastó toda su fortuna para remediar las necesidades de la población, que entonces constaba únicamente de quinientas personas, y logró del invasor el perdón de la vida de los ciudadanos romanos.

Su consagración de papa no pudo hacerse hasta el 16 de abril del 556. Tampoco sus consagradores fueron los acostumbrados, sino los dos obispos de Perugia y Ferentino y un presbítero de Ostia. En la declaración que hizo entonces acentuó su adhesión al concilio de Calcedonia y a la célebre epístola dogmática de León Magno. Con ello logró vencer a los enemigos más próximos. Por sus manifestaciones en las numerosas cartas que durante los cinco años de su pontificado dirigió al episcopado de Italia se ve que con su cambio de frente quiso evitar un cisma entre las Iglesias latina y griega, cisma que habría sobrevenido infaliblemente si él se hubiera mantenido como papa en su anterior punto de vista.

Sin embargo, fuera de Roma sólo pudo imponerse en Tuscia, aunque tuvo que pedir la ayuda del general Narses.

Cuando murió, a principios de marzo de 561, las grandes diócesis de Milán (Emilia y Liguria) y Aquileya (Venecia e Istria) se hallaban en plena rebelión contra la sede romana. El alma del cisma era en Milán el arzobispo Honorato y en Aquileya el arzobispo Paulino. En la provincia de Milán no tuvo larga duración. La invasión de los lombardos (568) hizo huir a Honorato y a la mayoría de su clero a Génova. Cuando murió, el año 571, hubo doble elección de obispo. En Génova se nombró sucesor de Honorato a Lorenzo II, mientras que la comunidad que se había quedado en Milán nombró por su parte un obispo propio llamado Fronto. Para eliminar a éste, Lorenzo se reconcilió con Juan III (561-574), sucesor de Pelagio I, y, cuando Fronto murió, la Iglesia milanesa fué suficientemente razonable para reconocer como obispo a Lorenzo.

De mayor duración fué el cisma en la provincia eclesiástica de Aquileya. Con motivo de la invasión de los lombardos, el arzobispo Paulino trasladó su residencia a la isla de Grado, que estaba bajo el dominio de la Roma oriental. Su segundo sucesor, Severo (586), junto con tres sufragáneos suyos, fué enviado por la fuerza a Ravenna por el exarca oriental Esmaragdo y obligado a unirse con el arzobispo de allí, que estaba en comunidad eclesiástica con Roma. Pero cuando volvió a Grado se retractó de lo ocurrido y renovó el cisma. Después de su muerte (607) el nuevo arzobispo Candidiano se unió a Roma, junto con sus sufragáneos, en el dominio romano-oriental. Entonces se separaron los obispos que estaban bajo el dominio de los lombardos y erigieron el patriarcado cismático de Aquileya la Antigua. Poco después Roma concedió el mismo título al arzobispado de Grado, que se había unido, para que no estuviera por debajo de los cismáticos. Pero estos nuevos y pequeños patriarcados de Occidente no fueron más que meros títulos; sus poseedores sólo tuvieron derechos jurisdiccionales de metropolitas. Ya bajo el pontificado del papa Honorio I (625-638) disminuyó el número de los cismáticos. El final del cisma estuvo relacionado con la definitiva conversión de los reyes lombardos arrianos desde Heriberto (653-661). El rey Cuniberto (688-700) congregó un sínodo general de obispos católicos y cismáticos en su capital, Pavía, en el que, después de una discusión sobre los tres capítulos, el quinto concilio ecuménico y la actitud del papa Vigilio, se produjo la comunidad eclesiástica entre ellos, y así fué

comunicado a Roma. En presencia de los legados del sínodo de Pavía el papa Sergio I (687-701) sancionó la unidad realizada. Pero dejó a ambos arzobispos su título de patriarcas.

3. En las Galias.

Los obispos galos no tomaron parte directa en la polémica de los tres capítulos en cuanto tal. Los intranquilizó la postura de los papas Vigilio y Pelagio I ante la cuestión de la condenación de los tres capítulos. El metropolita y vicario papal Aureliano de Arlés expresó patentemente sus preocupaciones y temores respecto a Vigilio. El 1 de julio del 549 envió una carta al Papa Vigilio a Constantinopla, en la que le informaba que en las Galias se le culpaba de haber faltado a los decretos de sus predecesores y a la fe de los cuatro concilios ecuménicos. Esta inculpación se refería evidentemente al "Iudicatum" de Vigilio del 11 de abril del 548 contra los tres capítulos. En su respuesta del 29 de abril de 550 el papa pedía a su vicario que previniera a los demás obispos galos de los falsos rumores. El portador de su carta, Anastasio, le informaría más concretamente sobre todo lo ocurrido. Tan pronto como el emperador le permitiera volver a Roma, él mismo enviaría un legado propio a Arlés. Pos lo demás, el citado Anastasio no recibió permiso para volver a Arlés hasta después de dos años y después de haber prometido ganar a los obispos galos a favor de la condenación de los tres capítulos.

Frente a Pelagio I fué el rey franco Childeberto I quien se hizo intérprete de las preocupaciones de los obispos del sur de las Galias en su reino, y mandó un legado propio, llamado Rufino, a Roma pidiendo una explicación. En su respuesta del 11 de diciembre del 556 el papa aseguraba su ortodoxia y pedía al rey que no prestara oídos a los falsos rumores escandalosos. Evitaba, sin embargo, adentrarse más detenidamente en los tres capítulos, porque sería demasiado largo para una carta. Su fe era la de León y la del concilio de Calcedonia, de la que no estaba permitido apartarse un ápice sin caer en anatema. Esta carta no satisfizo al rey; envió otra vez a Rufino a Roma, quien manifestó al papa que el rey le pedía una declaración expresa de que estaba de acuerdo con la epístola dogmática de León o una profesión personal de fe. Pelagio complació este deseo haciendo ambas cosas. A la vez se dirigió al arzobispo Sapaudo de Arlés, sucesor de Aureliano y a

quien había concedido la dignidad de vicario papal el 3 de febrero del 557, pidiéndole informes de si el rey, los obispos y él mismo estaban satisfechos. En una carta posterior a Sapaudo se declaraba también dispuesto a dar cuenta de su fe. Dada tan gran complacencia, es evidente que no pudo nacer cisma alguno en las Galias.

CAPITULO III

EL PAPADO DESDE LEÓN MAGNO HASTA GREGORIO MAGNO

En los tiempos del derrumbamiento del imperio romano occidental y de los epígonos de la Iglesia latina el papado romano alcanzó una posición tan decisiva que ha podido surgir la opinión de que nació entonces y de que en León Magno encontró su primera encarnación. Tal concepción confunde el tiempo del nacimiento de una institución con un estado especialmente favorable de su posterior desarrollo. La progresiva investigación de la antigua Iglesia cristiana, por una parte, y la creciente liberación de prejuicios en la redacción de la historia eclesiástica, por otra, han demostrado claramente la inconsistencia de esta opinión, que en la actualidad puede ser tenida como científicamente superada. Apenas se negará actualmente que la primacía de la Iglesia romana se remonta a fines del siglo I y que se manifestó en su desarrollo orgánico cada vez más claramente. Pero como en todos los errores, también en éste hay un elemento de verdad. Sólo la época de las invasiones germánicas creó las condiciones bajo las que el papado podía revelarse como una autoridad eclesiástica de validez universal y de sobresaliente magnitud. Si el imperio romano occidental hubiera pervivido y los emperadores occidentales hubieran sometido a los obispos de la antigua Roma a la misma presión a que los emperadores orienta-

les sometieron en creciente medida a los obispos de la nueva Roma, el papado no habría alcanzado el creciente círculo de influencia que comprobamos en la introdución. La ascensión del papado romano sólo fué posibilitada por la caída del imperio occidental.

Una segunda teoría que creyó poder explicar esta ascensión por la insaciable vanidad y las magníficas artes diplomáticas de los obispos romanos puede ser tenida también por superada. Incluso historiadores que no pertenecen a la Iglesia católica han reconocido que los papas romanos, prescindiendo de raras excepciones, no buscaron intereses personales, sino que se pusieron al servicio de una de las más altas ideas que el hombre puede proponerse como meta de su actividad y que permanecieron fieles a ella, aunque les fueran exigidos los más difíciles sacrificios personales.

El bosquejo ofrecido en las páginas siguientes sobre los poseedores de la sede papal, dentro de los límites dichos, se propone ofrecer una imagen lo más real y acertada posible de su actividad. Demostrará que la ascensión del papado no fué ni continua ni rectilínea. Las condiciones objetivas de la actividad de cada papa no fueron igualmente favorables. Y de mayor importancia fué todavía la desigualdad de dotes personales de entendimiento y voluntad de que cada uno de ellos estuvo dotado.

1. El papa León Magno (440-461).

El primero en su serie estuvo en posesión de las cualidades personales que lo capacitaron para armonizar la tarea que le había impuesto la época y el cumplimiento que él le dió. Por falta de una antigua biografía no conocemos ni el año ni el lugar de su nacimiento. Es seguro que no fué romano de nacimiento. Pero también es seguro que puede ser considerado como uno de los últimos grandes representantes del genio romano. Como tal lo caracterizan su sentido práctico, su tendencia conservadora y sus destacadas dotes para dominar hombres y cosas. Bajo el papa Celestino (422-432) aparece de repente como diácono de la Iglesia romana. Pero antes debió tener una cuidadosa formación. Lo demuestran la claridad de sus ideas y la finura de su lenguaje. De su época de diácono sólo se conocen dos detalles: la petición al abad Juan Casiano de que compusiera un escrito contra Eutiques y la misión a las Galias del sur que le confió Sixto III (432-440). Estaba

sin duda, relacionada con la polémica en torno al agustinismo, pues le puso en relación con Próspero de Aquitania.

Hasta qué punto llegaba su fama en la Iglesia de Roma lo demuestra el hecho de que al morir Sixto III fué elegido sucesor suyo estando ausente. Sus electores habían encontrado al hombre apropiado y en el momento justo al constituirlo en timonel de la barca de Pedro en un tiempo tormentoso. El mismo fué consciente claramente de la tarea que le sobrevenía. León es el primer papa antiguo de quien sabemos que tuvo una clara y concreta idea del papado. La expresó frecuentemente, especialmente en los sermones que solía pronunciar en los aniversarios de su consagración y de los que conservamos cuatro. Su idea partía del hecho de que el obispo romano es el sucesor del Apóstol Pedro. De ello sacó León la consecuencia de que poseía la misma autoridad que Cristo había dado al Apóstol. Y esta consiste en dos cosas: en el cuidado de todo el rebaño de Cristo en la dirección de todos los pastores de la cristiandad.

La situación de entonces dió a León múltiples ocasiones de traducir a la realidad su idea del papado. La primera y más importante se la ofreció el estadio último de la polémica cristológica en la Iglesia griega. La postura que tomó ante ella ya ha sido estudiada. El papel directivo que exigió entonces se basaba en su idea de papado. La segunda ocasión fué la erección del patriarcado de Constantinopla. Ya conocemos también su postura negativa. Es seguro que no se basaba en su ambición personal. Pero tampoco era exigida por la idea dogmática de papado; de lo contrario, ninguno de sus sucesores hubiera reconocido el patriarcado de Constantinopla. En último término le fué dictada por su idea del canon seis del concilio de Nicea, al que reconoció un valor absoluto y cuya lesión le pareció que equivalía a destruir todo el orden eclesiástico. Esta sobrevaloración de una disposición jurídico-eclesiástica, variable en su esencia, fué el resultado de su tendencia conservadora. En su actitud frente a una importante cuestión de derecho eclesiástico fué, por tanto, decisivo un elemento personal y subjetivo. Con ello León pagó al subjetivismo el mismo tributo que Agustín rindió en el dominio teológico.

En Occidente no le nació ninguna tarea eclesiástica que pudiera compararse en importancia y significación con las que le planteó Oriente. El donatismo en Africa, el priscilianismo en España y el pelagianismo en Occidente y Oriente habían sido ya fundamentalmente superados. Contra el priscilianismo sólo tuvo que in-

tervenir en un escrito al obispo Toribio de Astorga, en el que da una luminosa refutación de sus errores. En la polémica en torno al agustinismo no intervino. No será equivocado suponer que, a pesar de su disconformidad con la extrema doctrina de Agustín sobre la predestinación, no quiso ofender la memoria del gran obispo de Hipona. Digna de ser tenida en cuenta es la circunstancia de que las atenuaciones que Próspero hizo en la doctrina de su maestro en sus últimos escritos comenzaron en el momento en que se puso en relación con León. León lo llevó consigo a Roma cuando abandonó el sur de las Galias como papa electo y lo mantuvo en su círculo íntimo como secretario suyo. León procedió muy enérgicamente contra los maniqueos, que habían huído de los vándalos a Roma y comenzaron a difundir en gran escala su sectarismo. Hizo que los vigilaran, que se confesaran convictos de bajas impurezas y que fueran desterrados de la ciudad. En una encíclica del año 444 pidió a los obispos de Italia que estuvieran vigilantes y el año 445 indujo al emperador Valentiniano III a renovar las antiguas leyes contra los maniqueos, adaptándolas a las circunstancias. La nueva ley que el emperador promulgó entonces fué de una dureza draconiana.

La preocupación principal de León en Occidente se refirió a la disciplina eclesiástica, que trató de mantener con la misma seguridad que la fe y las costumbres cristianas. Testigos de ello son sus cartas, que se ocupan de cuestiones disciplinares (la inmensa mayoría de ellas estuvieron destinadas al Oriente). Los casos disciplinares que tratan son demasiado numerosos y a la vez de tipo especial para poder ser expuestos aquí. León tuvo que proceder incluso contra sus propios vicarios de Arlés y Tesalónica. El metropolita Hilario de Arlés traspasó su autoridad consagrando obispos fuera de su diócesis y se hizo sospechoso de querer erigirse en primado de todas las Galias. León procedió duramente contra él por esta lesión del orden eclesiástico. Le quitó los derechos del vicariato y de metropolita y le degradó a simple obispo diocesano, aunque hacía una santa vida. Frente al metropolita Anastasio de Tesalónica, que también se permitió ciertos excesos, León puso bajo su protección a los obispos afectados.

A pesar de todos estos cuidados por la pureza de la fe, la unidad de la Iglesia y la conservación del orden eclesiástico, León cumplió también con celo los deberes para con su propia comunidad. Atestiguan este celo sus sermones, de los que se han conservado noventa y seis indudablemente auténticos. Los pronunció

en fiestas del Señor y en la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo. Los mártires romanos están representados únicamente por un sermón en la fiesta de San Lorenzo. Pero todo un tercio de los sermones se refiere a los días de ayuno normales, y precisamente en ellos es donde se expresa con más claridad su celo pastoral. Todos estos sermones lo muestran como un orador de gran contenido y un estilista destacado. El idioma latino sonó en su boca por última vez a los oídos de sus oyentes en tonos perfectos y puros.

Sin embargo, León no se preocupó sólo de la salvación de las almas de su comunidad. También tuvo ocasión de hacer grandes méritos trabajando por su bien temporal. Cuando el rey de los hunos, Atila, irrumpió en Italia el año 452 y todo el país temblaba ante él, le salió valientemente al encuentro hasta Mantua. Ocurrió lo más inverosímil: consiguió que el rey retrocediera y lo movió a libertar a Italia. La conocida narración de la visión de Atila, que detrás de León contempló a los apóstoles Pedro y Pablo con espadas desenvainadas, aparece por vez primera hacia el 750 en Pablo el Diácono. Según la crónica del godo Jordanis (hacia el 551), fueron los regalos los que apoyaron el discurso de León. Sin duda, el rey de los hunos debía ser mucho más sensible a los regalos que a una visión. El mismo valor manifestó León tres años más tarde el día que el rey de los vándalos Genserico se aproximó a Roma. Por lo demás, no pudo evitar la toma de Roma por Genserico ni el saqueo de catorce días por sus soldados, pero alcanzó su promesa de respetar la vida de los romanos.

Cuando León murió, el 10 de noviembre del 461, había logrado para el papado una posición y fama que pronto le merecieron el sobrenombre de Magno. El título de doctor de la Iglesia se lo concedió Benedicto XIV el año 1754. Su célebre epístola dogmática a Flaviano basta para justificarlo, pues con ella se manifestó de modo único como maestro de toda la Iglesia.

2. Los papas entre León I y Gregorio I.

En el tiempo que va del 461 al 590 se sucedieron dieciocho papas. Todos sufrieron la desgracia de sus tiempos en medida todavía mayor que León I. Sus dos primeros sucesores, Hilario (461-468) y Simplicio (468-483), vivieron la lucha a muerte y el fin del imperio romano occidental. El príncipe de los hérulos Odoacro, que se proclamó rey de Italia después de deponer el último

emperador occidental, pero que dejó subsistir todo el aparato oficial romano, no se mezcló directamente en la primera elección de papa que ocurrió bajo su imperio. Por vez primera llevó a la sede de Pedro a un miembro de la aristocracia romana, Félix II (483-492), como consecuencia de la entrada de la última familia senatorial en la Iglesia y como signo de su voluntad de alcanzar influencia en el papado.

Odoacro fué muy pronto desplazado por el gran rey ostrogodo Teodorico, cuya valoración de conjunto pertenece a otro lugar. Cuando se convirtió en señor de Roma (489), dió gran importancia a tener buenas relaciones con los portadores del papado, cuya importancia supo valorar exactamente. No tuvo ninguna parte en la elección de los primeros cuatro papas, Gelasio I (492-496), Anastasio II (496-498), Símmaco (498-514) y Hormisdas (514-523). El más destacado de ellos fué Gelasio, que, como hace poco se ha demostrado, desempeñó papeles directivos bajo sus dos predecesores y se acercó mucho a León I. Mereció esta posición, a pesar de lo corto de su gobierno, debido a su desarrollo de la idea del papado de León y a su famosa doctrina de los dos poderes, el espiritual y el mundano, que en la Edad Media fué decisiva para determinar las relaciones de Iglesia y Estado.

Como era de esperar, dada la situación política, bajo Anastasio II y quizá ya bajo Gelasio I, se formó dentro del clero y del pueblo romanos un partido antigodo, a cuya cabeza estuvo el senador Festo y que a la vez tenía tendencias amistosas hacia los orientales. Apareció en público en la elección del papa Símmaco, al que opuso un antipapa en la persona del archipresbítero Lorenzo. Teodorico, que fué llamado por ambos partidos, se decidió al principio por Símmaco y mandó a Lorenzo que abandonara Roma. Pero el año 501 el partido de Lorenzo se apoderó de la mayoría de las iglesias de Roma, hasta el punto de que Símmaco se vió limitado a San Pedro y sus alrededores. El partido de Lorenzo elevó graves acusaciones personales contra él, para cuya investigación Teodorico convocó un sínodo en Roma. Símmaco quiso presentarse a él, pero volvió a San Pedro cuando de camino hacia el sínodo fué atacado de obra por sus enemigos. El sínodo se puso de su parte. En su cuarta sesión (23 de octubre del 501) declaró que el papa sólo podía ser juzgado por Dios y pidió el reconocimiento de Símmaco como papa legítimo. Teodorico se opuso a la decisión del llamado Synodus Palmaris (así llamado por el lugar "Ad palmam", en que se celebró la cuarta sesión) y permitió a Lorenzo la vuelta

a Roma. Las sangrientas luchas entre los dos partidos se continuaron, por tanto, hasta que Teodorico se decidió definitivamente contra el partido orientalista (506). El partido de Símmaco había recurrido también a envenenadas armas intelectuales en forma de groseras falsificaciones literarias sobre supuestos precedentes en el el sentido del Synodus Palmaris; tales falsificaciones fueron tenidas por auténticas en la Edad Media. Lorenzo, que se había sometido ya la primera vez (499) y que había tomado a su cargo el obispado de Nuceria, manifestó un auténtico sentido cristiano al retirarse entonces a una finca del senador Festo, donde hizo vida ascética hasta su muerte. El avisado y pacífico sucesor de Símmaco, Hormisdas, consiguió reconciliar a los últimos partidarios de Lorenzo, reponiéndolos en los cargos eclesiásticos que les habían sido quitados. Restauró también la paz entre Roma y Constantinopla, poniendo fin al cisma acaciano.

Sobre el papa Juan I (523-526) ejerció Teodorico una presión tan fuerte, que se decidió a ir a Constantinopla por encargo suyo (525) y pedir al emperador Justino I (518-527) la devolución de las iglesias arrianas confiscadas en el imperio oriental e incluso la vuelta sin castigo al arrianismo de los godos convertidos al catolicismo. ¡El motivo del primer viaje de un papa a la nueva Roma no dejaba de ser extraño! El emperador Justino le preparó un brillante recibimiento y se hizo coronar por él por segunda vez. Esta distinción iba a ser fatal para el papa. Cuando volvió a Ravenna, Teodorico lo hizo encarcelar sin más, aunque le traía la noticia de la concesión de su petición respecto a las iglesias arrianas confiscadas. El desgraciado papa murió después de unos días. Teodorico nombró por sí mismo a su sucesor. Félix III (526-530) fué el primer papa que eligió por sí mismo, pero también fué el único. El 30 de agosto del 526 murió Teodorico, que a pesar de todas sus raras dotes de gobernante siguió siendo un hombre interiormente cruel y violento.

Félix III, por su parte, designó como sucesor suyo al archidiácono Bonifacio. Con él subió por vez primera a la sede de Pedro un godo latinizado. Era hijo de un godo llamado Sigibaldo, convertido al catolicismo. Se le ha llamado el primer papa alemán. Pero Félix había hecho la designación de una forma que equivalía al nombramiento de su sucesor, ya que estando gravísimamente enfermo le entregó su palio en presencia del clero, del Senado y de los patricios y comunicó su decisión a toda la población romana. No es de admirar que este proceder tropezara con cierta oposición.

Inmediatamente después de la muerte de Félix el partido enemigo de los godos elevó a papa el 22 de septiembre del 530 al diácono Dióscuro, griego nacido en Alejandría que había huído a Roma de los monofisitas y había sido admitido por el papa Símmaco en el clero romano. Su elección de parte de la mayoría de sus hermanos de oficio era natural por los méritos que había adquirido bajo los papas Símmaco y Hormisdas. Pero el peligro de un segundo cisma romano se evitó porque Dióscuro murió el 14 de octubre. Bonifacio II (530-562) se dejó arrastrar a anatematizar al enemigo muerto y obligó a los presbíteros que habían sido partidarios suyos, 60 en número, a suscribir el documento de condenación. Quiso imitar también el ejemplo que había dado Félix III, exigiendo al clero romano bajo juramento la promesa de que elegirían como sucesor suyo al diácono Vigilio. Pero la contradicción surgida en el clero y en el Senado inmediatamente después le obligó a declarar nulo el convenio hecho, que, por lo demás, chocaba contra los cánones eclesiásticos.

La elección de los próximos papas, Juan II (532-535) y Agapito I (535-536), ocurrió bajo la decisiva influencia de los dominadores godos. Juan II, que había sido presbítero en la iglesia de San Clemente, es el primer papa que cambió su nombre. El motivo de ello es fácil de sospechar, pues se llamaba Mercurio. Obligado por el rey ostrogodo Teodahad, Agapito I se dirigió en febrero del 536 a Constantinopla con el encargo de mover al emperador Justiniano a negociaciones de paz con los ostrogodos. Justiniano preparó al segundo papa que llegaba a Constantinopla un recibimiento tan brillante como el que había hecho Justino a su predecesor Juan I. Incluso desde el punto de vista eclesiástico fué tan complaciente, que pudo hacer valer plenamente el primado romano. Pero Justiniano no quería saber nada de negociaciones de paz con los ostrogodos, porque la reconquista de Italia era cosa que había decidido desde hacía tiempo. Agapito no volvió a Roma, murió en Constantinopla el 22 de abril del 536.

Al ser conocida su muerte, Teodahad le dió un sucesor en la persona del subdiácono Silverio, hijo del papa Hormisdas, que había estado casado antes de ser ordenado presbítero. Pero respetó las formas externas de la elección, que tuvo lugar el 20 de junio, y a la que se sumaron los presbíteros que se oponían, después de la consagración de Silverio (22 de junio). Poco después de su elevación al papado Silverio vivió el cambio político que ocurrió cuando el victorioso general Belisario entró en Roma el 10 de diciem-

bre del 536. Pero este cambio no basta para explicar el triste destino de Silverio, cuanto más que había dado a los romanos el consejo de rendirse a Belisario, que se acercaba desde Nápoles. Las noticias de las fuentes sobre este destino y sobre las personas culpables de él son tan contradictorias que no parece ya posible lograr una idea acertada en todos los detalles. Pero es imposible borrar de la lista de esas personas a la emperatriz Teodora y al papa Vigilio, y afirmar que Vigilio no fué elegido papa hasta después de la muerte de Silverio. El diácono Vigilio ha sido citado antes como el sucesor designado por Bonifacio II. Cuando Agapito I llegó a Constantinopla, él estaba ya allí como apocrisiario, es decir, como enviado papal en la corte imperial de Oriente. Entre tanto, habían llegado a un acuerdo la emperatriz Teodora y él, cuyo texto naturalmente no está en ninguna fuente, pero cuyo contenido consistía sin duda en que la emperatriz aseguraba su ayuda para que Vigilio lograra la dignidad papal a cambio de que él apoyara sus planes a favor de los monofisitas.

Cuando Agapito murió en Constantinopla y había próximas esperanzas de que Justiniano mandara en Roma, había llegado el momento favorable de lograr los planes de la emperatriz y satisfacer la ambición de Vigilio. Nada más morir Agapito salió Vigilio de Constantinopla, pero cuando llegó a Roma encontró ya ocupada la sede de San Pedro. Había que eliminar, por tanto, a Silverio. Ofreció una ocasión propicia para ellos la circunstancia de que el rey ostrogodo Witiches, sucesor de Teodahad, depuesto y asesinado por los godos mismos a causa de su incapacidad militar, apareció ante Roma el 21 de febrero del 537 con un poderoso ejército y comenzó el sitio de la ciudad. Silverio podía ser eliminado con suma facilidad si se lograba acusarlo de alta traición. Con este fin le fué mostrada al general Belisario una carta falsificada del papa en la que ofrecía a los godos sitiadores abrirles la "porta asinaria" en las proximidades de Letrán. Belisario, que había sido conquistado a favor de Vigilio por su mujer, Antonina, lo depuso el 21 de marzo y lo desterró a Patara de Licia. Ya al día siguiente fué elegido papa sin mayor contradicción Vigilio, que sin duda participó en estas intrigas, y fué consagrado el 29 de marzo. El diácono Liberato de Cartago cuenta que el obispo de Patara intervino ante Justiniano a favor de los injustamente condenados, y Justiniano ordenó la revisión del juicio. La revisión debía tener lugar en Roma. Pero Silverio fué llevado por Belisario, con la colaboración de Vigilio, a la isla de Palmarola o Ponza, en el golfo de

Nápoles, donde murió de hambre y agotamiento el 2 de diciembre del 537.

Cuando Vigilio hubo conseguido su meta no volvió más a su unión con la emperatriz Teodora. La carta en la que promete a los cabecillas del monofisitismo el cumplimiento de su obligación es reconocida por todos como falsificación. En sus cartas a Justiniano y al patriarca Menas de Constantinopla (540) Vigilio se manifiesta clarísimamente contra el monofisitismo. El asunto de los tres capítulos fué su perdición. Justiniano para asegurarse el consentimiento a su edicto lo hizo llevar desde el altar de Santa Cecilia a Constantinopla (2 de noviembre del 547), adonde, por lo demás, no llegó hasta el 25 de enero del 547, ya que se detuvo más de un año en Sicilia. El emperador lo recibió con los mismos honores que al papa Agapito. Pero pronto tuvo que padecer días defíciles en Constantinopla antes de poder abandonar de nuevo la ciudad imperial. Ya conocemos su postura en la polémica de los tres capítulos. No tiene ninguna importancia dogmática. Los tres capítulos podían ser condenados con plena razón, pues o profesaban directamente el nestorianismo (Teodoro de Mopsuestia), o lo favorecían (Ibas y Teodoreto). Pero pudieron hacerse valer concluyentes razones por las que hubiera sido mejor no hacer la condenación. El hecho de que Vigilio las condenara unas veces y otras las protegiera no tiene nada que ver con la teología o con el dogma. Significa una grave carga contra el hombre que lo hizo y demuestra que Vigilio no estaba preparado para las difíciles tareas del alto oficio que había ambicionado. Su lamentabilísima actitud frente a Silverio, indigna de un cristiano laico ordinario y mucho más de un papa, lo acusa en mayor medida todavía.

Los cinco años del pontificado de su sucesor, Pelagio I (556-561), fueron ocupados principalmente por la polémica de los tres capítulos. La elección de Juan III (561-574), romano de noble familia, se hizo con toda normalidad. El emperador Justiniano, que había nombrado por sí mismo a sus predecesores, reclamó el derecho de confirmar su elección y la retrasó tanto, que su consagración no pudo tener lugar hasta el 17 de julio del 561. Aunque su pontificado es uno de los más largos de este período, sólo poseemos de él escasas noticias. La más importante se refiere al arreglo del cisma de Milán.

El corto gobierno del papa Benedicto I (575-579), cuya elección sólo pudo tener lugar después de estar vacante la sede pontificia más de diez meses, coincidió con los difíciles tiempos de la

invasión del norte y centro de Italia, a excepción del exarcado de Ravenna, por los lombardos, junto con los brutales acontecimientos concomitantes. El pontifical en el informe de su gobierno sólo habla de un envío de trigo hecho por el emperador Justino II a Italia para aliviar el hambre general. Debió pedírselo el papa. El único documento que lleva su nombre, una carta dogmática al obispo español David, es inauténtico. Murió cuando los lombardos sitiaban Roma, de pesar, como observa el pontifical, por la miseria y desolación que lo rodeaban.

Después de él subió a la silla de Pedro el "segundo papa alemán", Pelagio II (579-590), cuyo padre se llamaba Wunigildo. Como al ser elegido continuaba el sitio de Roma por los lombardos no se pudo pedir su confirmación por el emperador Tiberio II (578-582). Pelagio envió al diácono Gregorio, que iba a ser su sucesor, a Constantinopla para pedir la ayuda del emperador contra los lombardos. Pero los tiempos de Justiniano habían pasado. Tiberio estaba en una difícil lucha con los persas y sólo pudo dar una ayuda totalmente insuficiente. Es digno de observar que fuera un papa alemán el primero que vió en los francos los salvadores del apuro. Pero no había llegado el tiempo para ello. El pacto que hizo el emperador Mauricio (582-602) con Childeberto II para expulsar a los lombardos de Italia fué utilizado por éste en provecho propio. Pelagio repitió el 584 su llamada de auxilio al emperador. Esta vez tuvo el éxito de que el incapaz exarca Longinos de Ravenna fuera sustituído por Esmaragdo. Este luchó con éxito contra el rey de los lombardos Authari, pero el año 585 tuvo que pactar una tregua de tres años con él. Gracias a este feliz cambio de la situación política pudo Pelagio intentar arreglar el cisma de Aquileya con tres escritos, que, por lo demás, no tuvieron éxito. En Roma mismo realizó trabajos de restauración y construyó la basílica de San Lorenzo Extramuros. El 7 de febrero del 590 sucumbió a la peste que desoló a la Ciudad Eterna, a consecuencia de un desbordamiento extraordinariamente grande del Tíber en noviembre del 589.

La actividad eclesiástica de la mayoría de los papas nombrados se extendió tanto a Oriente como a Occidente. Su intervención en las disputas dogmáticas de la Iglesia griega será estudiada al exponer la época de transición de la antigua Iglesia griega hacia la Iglesia bizantina. En Occidente no surgió ningún movimiento que pueda compararse con las luchas en torno al concilio del Calcedonia y con las polémicas monofisitas. Su postura en la lucha

en torno al agustinismo y a la polémica de los tres capítulos ya ha sido expuesta. Por lo demás, fueron especialmente asuntos de derecho eclesiástico los que motivaron su intervención. Pero son de naturaleza tan particular que no corresponden al marco de una exposición general del desarrollo de la Iglesia. Pertenecen más bien a la historia de las diócesis en que se desarrollaron.

3. El papa Gregorio Magno (590-604).

La significación de las dotes personales del respectivo poseedor de la sede apostólica para la mayor o menor calidad de su gobierno aparece con especial claridad en Gregorio I, sucesor de Pelagio II. La situación política y social del Occidente latino era en lo esencial la misma que bajo sus predecesores; incluso empeoró durante los catorce años de su pontificado a consecuencia de la creciente debilidad del imperio occidental y de la fuerte presión de los arrianos lombardos. Pero esto no impidió a Gregorio I desarrollar una actividad superior a la de todos sus predecesores hasta Hilario, actividad que lo situó al lado de León I. La agradecida posteridad cristiana reunió a estos dos hombres, dándoles a ellos solos el honroso sobrenombre de *Magno*. Ambos están relacionados de hecho como los dos últimos representantes de gran estilo del romanismo en la sede de Pedro.

Gregorio puede incluso ser tenido como tal en mayor medida, pues era descendiente de una antigua familia romana, cuyas mejores cualidades heredó. Nacido unos años antes del 540, se dedicó a la carrera jurídica, siguiendo las tradiciones de su familia. Apenas de veinticinco años fué nombrado por el emperador Justino II prefecto de la ciudad de Roma, y con su considerada y justa administración mereció el aplauso de todo el pueblo romano. Pero el servicio al mundo no pudo retenerlo mucho tiempo. Según sabemos por un testimonio propio en una carta posterior dirigida al obispo Leandro de Sevilla tuvo que mantener una lucha entre su satisfacción en el servicio al mundo y su anhelo de los bienes celestiales, que se había despertado en él desde muy pronto. La muerte de su padre, Gordiano, y la entrada de su madre en un monasterio fortalecieron en él ese anhelo. Pero el golpe decisivo lo dió su conocimiento de la regla monacal de San Benito (véase más adelante). El año 575 fundó a expensas de sus bienes familiares seis monasterios en Sicilia que debían de seguir esta regla y otro en

Roma en honor del apóstol San Andrés dentro del palacio de su padre en el Monte Celio, en el que él mismo entró como el último de los hermanos. Los días dorados de total apartamiento del mundo que más tarde recordaba melancólicamente duraron poco tiempo. Benedicto I lo nombró diácono y Pelagio II lo envió hacia el 579 como aprocrisiario a la corte oriental, donde estuvo seis años. Esta estancia en Constantinopla pudo ser una magnífica preparación para su oficio posterior. Pero Gregorio no pensó en ello ni por lo más remoto. No aprendió el griego, y cuando Pelagio II lo volvió a llamar el año 584 ó 585, volvió a su monasterio, cuya dirección pronto recayó en él. Quiso incluso abandonar su claustro y hacerse misionero de los anglosajones, para lo que recibió permiso del segundo papa alemán. Pero el papa fué obligado por la población romana a retirarle el permiso, y cuando, un año más tarde, fué arrastrado por la peste, Gregorio había adquirido tal fama que inmediatamente fué elegido papa, con plena unanimidad del clero, del Senado y del pueblo.

Cuando, después de la confirmación de su elección por el emperador Mauricio, subió a la silla de Pedro el 3 de septiembre del 590, su primera preocupación fué apartar el peligro que amenazaba a Roma y a su población de parte de los lombardos. Después que hubo transcurrido la tregua acordada bajo sus predecesores entre los romanos orientales y los lombardos la guerra había estallado de nuevo (588-589). La muerte del rey lombardo Authari y la influencia ejercida por la reina Teodolinda, hija del duque católico de Baviera Garibaldo, sobre su nuevo esposo, el duque Agilulfo de Turín, evitaron lo peor. Gregorio consiguió liberar a Roma de dos sitios, hecho uno por el duque Ariulfo de Spoleto (592) y el otro por el rey Agilulfo, y pactar una paz especial con Agilulfo (593), que fué mantenida fielmente por éste. Pero los ataques de los duques lombardos continuaron durante todo el gobierno de Gregorio. Testigo de ello es su lamentación en una carta a la emperatriz Constantina del año 595:

"Hace ya veintisiete años que estamos en esta ciudad bajo las espadas de los lombardos. No puedo contar ahora cuánto tiene que darles la Iglesia romana cada día para que al menos podamos vivir entre ellos. Sólo diré, en pocas palabras, que lo mismo que los más graciosos emperadores tienen con el primer ejército de Italia en Ravenna un tesorero, que, llegado el caso, discute los gastos diarios, aquí en Roma yo mismo soy en tales casos el tesorero de los lombardos". (*Reg.* 5, 21.)

La misma lamentación repitió y casi con las mismas palabras al final de su gobierno, cuando el año 603 pidió ayuda al emperador Focas: "En ningún memorial podemos exponer lo que hemos tenido que sufrir todos los días durante treinta y cinco años de la espada de los lombardos y de sus frecuentes incursiones" (13, 38).

Por la magnanimidad con que Gregorio sacrificó una gran parte de las rentas de la Iglesia romana, por la prudencia política con que supo hacer de Roma y del territorio romano una isla de paz en medio de la tormenta bélica entre los lombardos y los exarcas de Ravenna Gregorio hizo uno de los mayores méritos por el bien del pueblo romano. Con ello se aseguró también una mínima medida de paz exterior, sin la que no hubiera podido desarrollar su actividad.

La norma de esta actividad universal fué la idea del papado que León I había expresado con suma claridad. La diferencia de su realización por los dos grandes papas consistió sólo en que Gregorio defendió sus derechos con mayor benignidad y consideración que lo había hecho León I. En ello podemos ver una beneficiosa consecuencia de su vida de monasterio, cuyas experiencias le hicieron formular una vez el bello principio siguiente: "Debemos comportarnos con nuestros subordinados como desearíamos que nuestros superiores se comportaran con nosotros mismos" (13, 28). El hecho de que actualmente nos sea posible lograr una imagen amplia de esta actividad hasta algunos mínimos detalles lo debemos en primer término a la circunstancia de que si no todos los escritos oficiales de Gregorio, sí la mayor parte del índice de originales hecho por Gregorio mismo ha llegado a nosotros por tres resúmenes. El primero ha conservado la edición original de este índice según los años de gobierno, y abarca, por tanto, catorce libros, con un total de 683 documentos. Por los otros dos resúmenes se han podido lograr otros 165 escritos oficiales, de forma que el total de estas inestimables fuentes llega a 848.

Su lectura es al principio desorientadora, dado el gran número de personas nombradas, los lugares más diversos citados en el original y la variedad de su contenido. Pero al considerarlo más de cerca se distinguen cinco grupos diversos en los escritos de Gregorio.

El primero consta de escritos que se refieren a asuntos eclesiásticos en los reinos franco y visigodo. Este grupo no pertenece a este lugar, ya que su estudio se hará al considerar la Iglesia franca y visigoda. Lo mismo vale del segundo pequeño grupo de escritos, cuyo objeto es la conversión de los anglosajones y la más antigua historia de la Iglesia anglosajona.

El tercero abarca los escritos que atestiguan la actividad de Gregorio en el oriente griego y los escritos a los emperadores orientales Mauricio (582-602) y Focas (602-610); a los patriarcas de Constantinopla Juan IV el Ayunador (582-595) y Siríaco (595-606); al patriarca Eulogio de Alejandría (680-607), al patriarca Anastasio de Antioquía († 599) y a diversos obispos griegos. No tuvo ocasión de intervenir en ningún asunto dogmático de importancia en la Iglesia griega, como había hecho León Magno. Las luchas en torno al concilio de Calcedonia, en que habían intervenido varios de sus predecesores, habían acabado cuando él fué nombrado papa, y las nuevas polémicas teológicas, que provocó la pervivencia del monofisitismo, no habían irrumpido todavía en su tiempo. Cuando fué legado en Constantinopla tuvo que combatir la opinión del patriarca Eutiquio, que negaba la identidad del cuerpo resucitado y del terreno. Pero como el patriarca se retractó de esta opinión en su lecho de muerte († 582), no hubo ninguna polémica dogmática. Siendo papa Gregorio tuvo un conflicto con Juan IV el Ayunador, pero no por una doctrina dogmática, sino por el título de patriarca ecuménico.

Ya Pelagio II había tomado postura contra este título cuando supo que Juan el Ayunador había hecho que le fuera concedido en un sínodo del año 588. Lo mismo que su predecesor, Gregorio se escandalizó de tal título, porque en él vió la pretensión del patriarca de Constantinopla, de ser patriarca universal y, por tanto, el único. Seguramente no era éste el sentido de este título honorífico, del que consta que fué dado por vez primera en el sínodo de los ladrones de Efeso (449) por el obispo Olimpio al arzobispo Dióscuro de Alejandría. Poco después lo recibió León I y más tarde los papas Hormisdas y Agapito I, lo mismo que los patriarcas Juan II (518-520), Epifanio (520-536) y Menas (536-552) de Constantinopla. No podía ser desconocido tal hecho para Gregorio. El caso de León I lo cita expresamente en una de las numerosas cartas que con esta ocasión envió a Oriente. La novedad tuvo que consistir en que Juan el Ayunador exigió él mismo este título. Ello le pareció a Gregorio el colmo del orgullo y petulancia, pues no se cansó de ponerlo en la picota. Para dar expresión significativa a su aversión ante este título orgulloso, desmedido, poco piadoso, perjudicial para la paz de la Iglesia y para el amor y los derechos de los demás se llamó a sí mismo "siervo de los siervos de Dios", título que aceptaron sus sucesores. No fué él quien acuñó este título, sino que lo sacó del gran Agustín, en quien pudo encontrarlo

fácilmente. Su repetida advertencia a Juan el Ayunador y a su sucesor para que renunciaran al vanidoso título no tuvo éxito, ni tampoco lo tuvo el intento de hacer que los patriarcas de Alejandría y Antioquía se lo negaran al patriarca de Constantinopla. Cuando el patriarca Eulogio de Alejandría le comunicó, por fin, que se sometía a su mandato, pero se dirigía simultáneamente a él mismo como a "patriarca ecuménico", Gregorio expresó su indignación con palabras que merecen ser repetidas:

"Ruego a vuestro amor y santidad que no vuelva a hacer tal cosa en lo futuro. Pues a vos se os quita lo que se da a otro pasando la justa medida. Yo no quisiera distinguirme por títulos, sino por virtudes. Tampoco tengo por honor aquello de lo que sé que perjudica el de mis hermanos. Mi honor es el honor de toda la Iglesia. Mi honor es la no debilitada fuerza de mis hermanos. Soy honrado de verdad cuando no se quita a nadie el honor que se le debe. Pero cuando vuestra santidad me llama "obispo universal", os quitáis a vos mismo lo que me dais. ¡Lejos esas cosas! ¡Fuera con las palabras que alimentan la vanidad y hieren el amor!" (8, 30.)

El hecho de que esta cuestión de títulos no llevara a una ruptura entre la antigua y la nueva Roma se debió, por una parte, a la actitud reconciliadora de Gregorio, que no excomulgó al patriarca de Constantinopla, sino que se contentó con prohibir a su apocrisiario asistir a los cultos del patriarca y, por otra parte, a la postura del emperador Mauricio, que no quiso ver destruída la paz de la Iglesia por un "miserable título", e influyó sobre Gregorio en este sentido, a quien había conocido y aprendido a estimar cuando era apocrisiario en Constantinopla (Gregorio fué el padrino de bautismo de su hijo mayor).

Después de la elevación de Gregorio al pontificado se empeoraron sus relaciones. El motivo fué especialmente la ley promulgada por Mauricio el año 592, que prohibía a los empleados estatales aceptar un oficio eclesiástico, y tanto a ellos como a los soldados en servicio, la entrada en monasterios. Gregorio dirigió un escrito al emperador en el que consentía la prohibición de que los empleados mundanos aceptaran oficios eclesiásticos, porque sabía que quien pasa demasiado rápidamente del servicio al Estado al servicio a la Iglesia no abandona por regla general el mundo, sino que no hace más que cambiarlo de lugar. Pero elevó una valiente protesta contra la prohibición a los empleados y soldados de hacerse monjes. La prohibición cerraba a muchos cristianos el camino hacia el cielo. Aunque muchos vivían en el mundo como si fueran monjes, había, sin embargo, un número incomparablemente

mayor de cristianos que no encontrarían la salvación de sus almas si no lo abandonaban todo y entraban en el monasterio. El emperador olvidaba que Dios le había dado el poder sobre todos los hombres para que muchos encontraran el camino hacia el cielo y que el reino terreno no es fin en sí mismo, sino medio para conseguir el eterno. Debía recordar que el emperador Juliano el Apóstata, que había promulgado antes de él una ley parecida, era un gran enemigo de Dios. Debía reflexionar también sobre las cuentas que tendría que rendir a Dios el día del juicio final (3, 66). Gregorio no envió este escrito al emperador por medio de su apocrisiario, sino que rogó al médico de cabecera del emperador que se lo entregara en propias manos, en secreto y en buena hora. El conocimiento de los hombres de Gregorio garantiza que su escrito llegó al emperador. Mauricio no contestó ni derogó la ley. Pero por una manifestación posterior de Gregorio (8, 5) se ve que el emperador permitió una interpretación benigna de ella.

Cuando Mauricio fué derribado y asesinado el 22 de noviembre del 602 por el advenedizo Focas, Gregorio dirigió escritos al emperador y a su esposa Leoncia que han sido muchas veces fuertemente criticados. La iniciativa de ambos escritos partió de Focas. El primero fué la respuesta a la usual información oficial sobre la nueva pareja de dominadores en los principales centros de las provincias, información a que se añadía el envío de sus bustos. Como en todas partes, en Roma les fué rendido homenaje en abril del 603 por el clero, el Senado y el pueblo, y Gregorio hizo exponer los retratos en el oratorio de San Cesáreo del palacio Lateranense. Su respuesta al emperador fué el resultado de su postura fundamental respecto al imperio oriental, al que él consideraba como heredero legítimo del occidental y cuyo poseedor fué reconocido como legítimo dominador, sin preocuparse del modo como había llegado al poder. Los reproches hechos en la carta contra el desgraciado Mauricio (callando su nombre) dan necesariamente al lector actual una penosa impresión; pero se explican por la poca ayuda que el emperador vencido había prestado a Italia y especialmente a Roma para oponerse a los lombardos. A ello hay que añadir que Focas se había apresurado a enviar de nuevo a Ravenna al hábil exarca Esmaragdo, a quien Mauricio había sustituído por el incapaz Calínico. El resto de la carta no se dedica a alabar a Focas, sino que expresa deseos y esperanzas, evidente en aquella situación y en un hombre preocupado por el bien del pueblo romano (13, 31). La segunda carta fué la respuesta a la reclamación

de Focas por la falta de un apocrisiario papal en Constantinopla. Tiene como supuesto el hecho de que las relaciones entre Mauricio y Gregorio se habían empeorado todavía más en la última época, pues la carta da como razón que en tiempos tan duros y apurados a ningún miembro del clero romano se le podía mandar ir a la ciudad imperial y vivir en el palacio del emperador. "Pero desde que saben que vuestra benignidad ha subido al trono por la gracia de Dios omnipotente, se amontonan, incluso los que antes no se habían atrevido a ir por miedo, para ir a vuestra corte" (13, 38).

Junto con esta carta iba, en julio del 603, un escrito a la emperatriz Leoncia, al que nada se puede objetar. Gregorio pedía en él a la emperatriz que se hiciera defensora de la fe a ejemplo de la emperatriz Pulqueria, que fué llamada por el concilio de Calcedonia la nueva Helena. Le recomendaba especialmente la iglesia de San Pedro, de quien podía esperar el perdón de sus pecados. Como Gregorio murió poco después, le fué ahorrada la desilusión que le hubiera proporcionado el gobierno de Focas.

En un cuarto grupo muy amplio se pueden reunir los escritos de Gregorio que se refieren al espacio antiguo-cristiano de Italia y Africa.

Por ellos vemos, en primer lugar, los esfuerzos de Gregorio por extirpar los últimos restos del paganismo en las islas de Córcega y Cerdeña, así como en algunas regiones de la misma Italia. En la mayoría de los escritos se habla de Cerdeña. En una carta a la emperatriz Constantina cuenta que, cuando se enteró de que en la isla de Cerdeña había todavía muchos paganos, envió allá al obispo Félix y al diácono Cipriano, porque los presbíteros no manifestaban mayor celo en la predicación del Evangelio. Sus legados consiguieron convertir a la fe cristiana a muchos paganos. Existía allí la costumbre de que los habitantes que querían ofrecer sacrificios a los dioses tenían que pagar una suma de dinero al juez para recibir permiso para ello. El obispo citado había comprobado que el juez exigía el mismo impuesto que antes solían pagar para hacer sacrificios a los dioses, incluso a los que se habían bautizado y habían renegado de tales sacrificios. Cuando el obispo le había preguntado por ello, el juez contestó que había tenido que gastar una suma tan grande de dinero para conseguir su puesto que sólo podía recuperarse con tales impuestos (5, 41). Gregorio pedía a la emperatriz que procurara evitar tal abuso.

Muy instructivo es un segundo detalle, que manifiesta drásticamente las quejas de Gregorio sobre el poco celo del clero de Cer-

deña por las almas. Gregorio tuvo que amenazar al metropolita Januario de Cagliari con pena de excomunión porque un domingo antes de los actos del culto aró el campo de un labrador y trasladó hacia el mismo los mojones de su propiedad. Este obispo interesado por la agricultura era ya anciano, pues Gregorio acentúa que quiere respetar sus canas. Pero a sus colaboradores les impuso excomunión de dos meses (9, 1). Un tercer detalle indica que Gregorio no estaba por encima de las ideas sociales de su tiempo. Al mismo metropolita le exigió proceder con gran severidad contra los servidores de los dioses, los contempladores de los sacrificios y los adivinos. Debía hablar al pueblo sobre ellos y tratar de apartarlos a ellos mismos, con advertencias, de tales prácticas. Pero si las palabras no daban resultado, debían, si eran esclavos, ser obligados con el látigo y la tortura a convertirse, y si eran libres, ser arrojados a la cárcel (9, 65). Es la única vez que Gregorio se mostró partidario de tal método de conversión.

En Córcega no era mucho mejor la situación eclesiástica. Cuando Gregorio fué nombrado papa, la sede episcopal de Sagona estaba huérfana desde hacía largo tiempo. Allá envió al obispo León para que ordenara presbíteros y diáconos y ocupara él mismo la sede episcopal. Varios años más tarde pudo alabar el celo con que el obispo Pedro de Aleria se había entregado al trabajo de convertir a los paganos de allí. A la vez daba consignas para la actividad misional, y de ellas se deduce que había reincidentes. Para ellos prescribió la imposición de la penitencia de algunos días, para que así fueran llevados a llorar su comportamiento y a mantenerse más constantemente en la fe cristiana. A la vez mandaba 50 piezas de oro para adquirir los vestidos blancos de los neófitos (8, 1). Un segundo asunto tratado en este grupo de cartas son los cismas del norte de Italia, nacidos de la polémica de los tres capítulos. Después de la muerte del obispo Lorenzo II (592) había el peligro de que reviviera el cisma en la provincia eclesiástica de Milán, ya que la comunidad que se quedó en Milán proponía un candidato propio. Para la elección del candidato Constancio trató de alcanzar el apoyo de Gregorio. Pero éste explicó que había adoptado como principio no intervenir jamás a favor de una persona que iba a aceptar la carga del oficio pastoral. Y añadía: "Como según el consejo de Dios el pueblo cristiano recibe por regla general los pastores que merece, desead las cosas espirituales, amad lo celestial, estimad en poco lo temporal y perecedero y tened por completamente seguro que obtendréis un pastor agradable a Dios si agra-

dáis a Dios con vuestras obras" (3, 29). Es característico de la altura de pensamiento de Gregorio el hecho de que adoptara esta actitud sin tocar la cuestión de la unión con Roma. Pero no tardó en enviar a Génova al subdiácono Juan con la pregunta de si los milaneses de allí estaban de acuerdo con la elección de Constancio. Constestaron afirmativamente y así ocurrió la unánime elección de Constancio (593). Después de su muerte, ocurrida el año 600, también fué unánimemente elegido como sucesor suyo, y confirmado por Gregorio, el obispo Deusdedit.

Pero Gregorio no pudo arreglar el cisma de Istria. Poco después del comienzo de su pontificado logró que el emperador Mauricio mandara a Severo y a sus sufragáneos dirigirse a Roma para celebrar unas conversaciones de paz. Pero ellos lograron hacer cambiar de parecer al emperador, de forma que éste mandó a Gregorio que los dejara en paz hasta que todos ellos estuvieran de nuevo bajo el dominio romano-oriental. Gregorio tuvo que contentarse. Pero dirigió una encíclica a los cismáticos en la que los invitaba a volver "a la madre que los había dado a luz" y los aseguraba que el quinto concilio ecuménico no había restado ni había cambiado nada respecto a la fe. A la vez adjuntaba la copia de la tercera carta dirigida a ellos por su predecesor Pelagio. Si después de su lectura se mantenían en el cisma, ello era prueba de que se dejaban dirigir por su egoísmo y no por la razón. El egoísmo vencía a la razón.

Gregorio dedicó una atención especial a la situación eclesiástica de las diez provincias de que él era metropolita: Lacio y Campania, Tuscia-Umbría, Piceno, Valeria Samnio, Apulia junto con Calabria, Lucania con Bruttia, Sicilia, Córcega y Cerdeña. La mitad de sus escritos poco más o menos se refieren a ellas. El asunto principal en Córcega y Cerdeña ya nos es conocido. La mayoría de los escritos dirigidos a los obispos de otras provincias tratan cuestiones y hechos tan diversos y especiales (elecciones de obispos, concesión y privación del palio, visitas, procesos contra obispos indignos, administración de los bienes eclesiásticos, testamentos de obispos) que hay que renunciar a exponerlos más detalladamente por falta de espacio.

Unas cuarenta cartas de Gregorio se refieren a la antigua Africa cristiana. Poco tiempo después de subir al trono intentó hacer un cambio en la constitución de la Iglesia africana. Como sabemos, la sede metropolitana sólo estaba ligada a la capital de la provincia en el Africa proconsular, con capital en Cartago, cuyo

obispo era a la vez el primado de la Iglesia africana. En las demás provincias el oficio y la dignidad de metropolita recaía en el obispo más anciano de la provincia respectiva. Esta institución tenía la gran desventaja de que la dignidad de metropolita podía recaer fácilmente en personas que eran poco o nada aptas para el ejercicio de tal oficio. Como el cambio no podía hacerse sin la colaboración del poder imperial, Gregorio advirtió a los obispos africanos por medio del exarca de Africa Gennadio que en el futuro la dignidad de metropolita debía concederse al obispo más útil y de más méritos y no al más anciano, y que tenían que fijar una ciudad determinada, cuya elección dejaba en sus manos, como sede fija del metropolita. Pero como los obispos africanos no accedieron al deseo del papa, Gregorio renunció a él y dejó que subsistiera la antigua institución, que en sí no era contraria a la fe cristiana. Pero prohibió que fueran nombrados metropolitas obispos que antes hubieran sido donatistas.

La razón principal de que Gregorio hubiera deseado el cambio fué, sin duda, el robustecimiento de la jerarquía eclesiástica en la lucha contra el donatismo. Este había retrocedido tanto durante el dominio de los vándalos que, cuando Justiniano I reconquistó Africa (534), no creyó necesario proceder con nuevas leyes contra los donatistas. Pero por las cartas de Gregorio vemos que el donatismo había adquirido entre tanto una gran difusión. Con su acostumbrada energía se propuso su represión, tanto más cuanto que supo que algunos obispos dejaban que desear en la impugnación eficaz de la herejía. De ahí los numerosos escritos que dirigió no sólo a los obispos, sino al exarca Gennadio y al prefecto Pantaleón. Encontró el más enérgico apoyo de parte del primado Domingo de Cartago y del obispo de Numidia Columbo, que llegó a ser su hombre de confianza en Africa. Digno de observación es que Gregorio tuviera que reprimir el celo de Domingo. Cuando en un sínodo celebrado hacia el 595 éste exigió a los obispos de su provincia espiar a los donatistas y amenazó a los negligentes con la pérdida de su oficio y de su fortuna, Gregorio le manifestó su desacuerdo (5, 5). Pero a Gregorio no le fué concedido ver la plena derrota del donatismo. Siguió existiendo hasta que a fines del siglo VII el desgraciado país cayó en manos de los musulmanes, que extirparon la Iglesia católica y la donatista.

El quinto grupo, bastante considerable, de escritos de Gregorio se refiere a un tema que falta totalmente en las anteriores cartas de los papas: al llamado "patrimonium Petri", es decir, a los

bienes raíces de la Iglesia romana. Estos habían aumentado continuamente desde comienzos de la era de la paz a consecuencia de la ley promulgada por Constantino el Grande el año 324 sobre la capacidad de la Iglesia de adquirir tales bienes y bajo la influencia de tres factores, uno económico, otro religioso-eclesiástico y otro histórico.

El primero, a saber, la necesidad de poseer medios materiales para el cumplimiento de las tareas eclesiásticas y para la satisfacción de las necesidades de la Iglesia, tuvo que influir especialmente en la Iglesia romana, dada su magnitud y la multiplicidad de sus tareas. El factor religioso-eclesiástico fué el agradecimiento de los cristianos afortunados para con la Iglesia, agradecimiento que les movió a poner sus medios a disposición de ella para elevar el esplendor de su culto y para mejor cumplimiento de sus tareas. La gran Iglesia de Occidente, con sus muchos santuarios y sobre todo con los sepulcros de los príncipes de los apóstoles, debió atraer especialmente la mirada de los cristianos generosos y la magnanimidad de los corazones agradecidos no sólo en Italia, sino en toda la extensión del imperio romano. En ello está permitido ver justamente una prueba material de la posición central de la Iglesia romana, prueba que se suma eficazmente a la eclesiástica. El tercer factor consistió en la situación social de la época de las invasiones. Cuanto más se desmoronaba el imperio romano occidental, tanto más insegura era la propiedad de bienes raíces. La falta de valor de la posesión de tierras tuvo que parecer clara a los corazones de altos y nobles sentimientos en la misma medida en que vieron en la Iglesia el último amparo del orden social. Nada más natural, por tanto, que despojarse voluntariamente de su propiedad y regalarla totalmente o en parte a la Iglesia, preferentemente en los casos en que una familia se acercaba a su fin o en que el último descendiente de una familia acomodada entraba al servicio de la Iglesia.

El valor de este grupo de cartas de Gregorio consiste en que nos da una visión de los bienes raíces de la Iglesia romana, despierta la admiración y muestra al papa como el mayor latifundista de Occidente. La Iglesia romana tenía bienes raíces en toda Italia y en todas las provincias desde el norte al sur, sobre todo en Sicilia; pero también las tenía en las Galias, España, Africa, en el Ilírico y hasta muy dentro de Oriente. Las cartas están dirigidas a los administradores de los distintos complejos de bienes y permiten conocer a Gregorio como organizador de primer rango. Su

contenido consiste en medidas para la cuidadosa administración, fructífera explotación y uso apropiado de las rentas de los bienes. Si pudiéramos detenernos más detalladamente, se vería la imagen de un gran latifundista que en muchos puntos parece totalmente moderno.

De toda la cantidad de materiales vamos a citar un texto de una carta de Gregorio a su diácono Pedro, administrador del patrimonio de Sicilia:

"Es sumamente antieconómico gastar sesenta sueldos para los caballerizos y percibir apenas sesenta denarios de las yeguadas. Pon en práctica tu pericia repartiendo una parte de las yeguas (en la anterior se habla de 40) entre los arrendatarios y vendiendo las otras. Reparte los caballerizos por las distintas posesiones para que sean útiles en la agricultura. Hay que vender también los viejos arreos que hay en Siraco o Palermo antes de que se arruinen totalmente de viejos." (2, 32.)

Que a Gregorio no le faltaba humor al tratar de cosas económicas lo demuestra otro lugar de la misma carta:

"Por lo demás, nos has enviado un caballo malo y cinco burros buenos. No puedo montar en el caballo, porque es malo, y tampoco puedo hacerlo en los burros buenos, porque son burros. Te rogamos que nos envíes algo útil, si quieres complacernos."

Con las rentas de todas estas posesiones Gregorio no se limitó a calmar la codicia de los lombardos. Las usó también para sus fines más inmediatos y muchas veces a su costa para alimentar a la población romana, para los pobres, liberación de prisioneros, ayuda a los necesitados de todo tipo; en una palabra, para la práctica de una actividad caritativa que raras veces encuentra semejante.

A pesar de toda esta actividad de la que las páginas anteriores no dan más que una pálida imagen que necesita ser completada (véanse más adelante los epígrafes Liturgia y Monacato), Gregorio encontró todavía ocio suficiente para dedicarse a escribir y hacerlo en mucha mayor medida que todos los demás papas antiguos. Pero su bibliografía se mantiene en el marco que le trazaba su oficio. Sus escritos no son la decantación de un trabajo de investigación teológica; están todos al servicio de la vida religiosa de la Iglesia. Con ellos ha influído en la posteridad mucho más vivamente que con su actividad práctica, que pertenece desde hace mucho a la historia, es decir, está olvidada.

A su cabeza, no por su nacimiento, sino por su influencia, está

el tan leído libro sobre la cura de almas *La regla pastoral*. En el escrito de dedicación a un obispo de nombre Juan indicaba breve y significativamente el contenido y finalidad de este escrito: "Este escrito está dividido en cuatro libros para buscar entrada como si dijéramos paso a paso en el espíritu del lector mediante la exposición ordenada. Pues así lo exige el orden de las cosas: Hay que reflexionar cómo se ha llegado a la altura del oficio pastoral, y si se llegó legalmente, cómo se vive en ella; después, cómo se administra el oficio de enseñar, viviendo rectamente, y finalmente, cómo debe someterse cada uno diariamente a un serio examen de las propias debilidades, manteniendo la doctrina recta."

Se había propuesto ya tal escrito antes de ser papa, pues en el comentario al libro de Job, compuesto antes, expresaba la intención de tratar más detenidamente en otro escrito el oficio de predicar, cosa que hace la tercera parte de *La regla pastoral*. Pero por oficio de enseñar entendía toda la cura de almas, el "arte de las artes". Distingue nada menos que treinta y ocho categorías de cristianos, cada una de las cuales requiere un especial cuidado. Se puede suponer que compuso este escrito al comienzo de su pontificado, pues persigue manifiestamente la finalidad de bosquejar para los obispos una imagen ideal de la cura de almas, por cuya realización se deben esforzar. Por el contenido del escrito el lector no sospecharía que está hecho por un papa, pues en él no se encuentra ni la más leve indicación en tal sentido.

El modo en que Gregorio mismo cumplió el oficio de la cura de almas nos lo enseñan sus sermones ante la comunidad romana. Se los llama homilías porque no tienen por objeto determinadas fiestas, sino la explicación de la Sagrada Escritura en forma de sermones. En la Edad Media las que más éxito tuvieron fueron las cuarenta homilías sobre las perícopas evangélicas, que fueron pronunciadas el primer año de su gobierno. Todas las demás homilías de Gregorio se refieren a libros del Antiguo Testamento. Se han conservado completas sus veintidós homilías sobre los tres primeros capítulos y el capítulo 40 del profeta Ezequiel. Las pronunció los años 592 y 593, pues alude muchas veces al duro asedio que Roma tuvo que sufrir entonces de parte de los lombardos. A la explicación de los tres primeros capítulos quería añadir la de la gran visión del Profeta, que abarca los capítulos 40-48; pero la interrumpió "por hastío" antes de haber terminado el capítulo 40.

Por una carta posterior de Gregorio al subdiácono Juan de Ravenna (12, 34) sabemos que pronunció también homilías sobre

los Proverbios, el Cantar de los Cantares, los demás profetas, los libros de los Reyes y el Heptateuco. Como por estar enfermo no podía escribirlos, el abad Claudio tomó apuntes que debía preparar, llegado el tiempo, para que las homilías fueran publicadas de manera correcta. Cuando el abad lo hizo, Gregorio encontró que los apuntes reproducían muy imperfectamente sus explicaciones. Encargó, por tanto, a quien se las había llevado dirigirse al monasterio del abad Claudio, recoger los apuntes del abad y enviárselos a él lo más rápidamente posible; ello es una prueba del cuidado que Gregorio dedicó a sus publicaciones. Jamás llegó a redactar definitivamente las homilías sobre los libros dichos. Sólo son auténticas las dos primeras sobre el Cantar de los Cantares (capítulo 1, 1-8), que están al comienzo del comentario sobre este libro, que más tarde fué atribuído a Gregorio, cuyo autor, según se ha demostrado, fué, sin embargo, el abad Roberto de St. Vigor junto a Baieux, que vivió en el siglo XI. Este es también el autor del comentario sobre el primer libro de los Reyes, que los maurinos incluyeron en su edición de Gregorio porque creyeron que se trataba de los apuntes del abad Claudio, pues ambos comentarios están íntimamente emparentados desde el punto de vista estilístico. La explicación de los *Siete salmos penitenciales,* reconocida también como auténtica por los maurinos, se ha demostrado que fué obra del obispo Heriberto de Reggio, que vivió el siglo XI en el norte de Italia. Todavía no se ha podido comprobar el verdadero autor del pequeño escrito, sin duda inauténtico, sobre la concordancia de los lugares de la Biblia que se contradicen aparentemente.

La obra homilética de Gregorio demuestra que cultivó en gran medida el método alegórico de explicación. No llegan a los sermones de León I. Basta comparar algunos sermones de León y de Gregorio entre sí para darse cuenta clarísimamente de la decadencia ocurrida en el estilo y en el lenguaje desde mitad del siglo V hasta fines del VI.

El escrito más amplio de Gregorio es el llamado *Comentario al libro de Job,* que abarca nada menos que treinta y cinco libros. Comenzó esta obra durante su estancia como apocrisario en Constantinopla, a petición de sus hermanos y del obispo Leandro de Sevilla, que estuvo en la ciudad imperial al mismo tiempo que él como enviado del rey visigodo. La continuó después de su vuelta a Roma en su monasterio. En *La regla pastoral* (2, 6) cita un texto que está en el libro veintiuno del *Comentario...*, y según un texto del libro treinta, la doctrina pastoral todavía no había

sido compuesta. La redacción definitiva parece corresponder a los primeros años de su pontificado. Como había dado la explicación del libro de Job parte en homilías y parte en forma de tratados, transformó las homilías en tratados en beneficio de la unidad estilística de toda la obra. Desde el punto de vista del contenido, carece de toda unidad, porque Gregorio encontró en el libro de Job tres sentidos, uno histórico, otro alegórico y otro moral. Pero puso el punto de gravedad en el sentido moral, es decir, en las aplicaciones útiles para la vida moral y religiosa que podían deducirse de cada lugar del texto. Aunque ya la alegorización referida a Cristo y a la Iglesia introduce un elemento extraño en el libro y priva de su belleza especialmente a sus magníficas descripciones de la naturaleza, la búsqueda del sentido moral le dió la posibilidad de hablar de todas las virtudes y vicios y entregarse continuamente a largas disertaciones sobre las más diversas cuestiones religiosas y morales. Para él mismo el tema principal eran estas explicaciones morales, pues llamó más tarde al escrito *Libros de moral* ("Libri morales"). Pronto recibió el título de *Moralia.*

Gregorio se reveló hijo de su época especialmente en una obra hagiográfica, también bastante amplia: *Cuatro diálogos sobre la vida y milagros de los Santos Padres de Italia y sobre la inmortalidad del alma,* que compuso por los años 593-94. Lo mismo que la forma de diálogo, la narración del comienzo del primer diálogo no es más que un recurso literario. Arrojando de sí la carga de los negocios mundanos, Gregorio se ha retirado a un lugar tranquilo y se ha entregado a la tristeza de que no le había sido concedido buscar la salvación de su alma lejos del mundo, imitando el ejemplo de tantos santos varones de Italia que alcanzaron en la soledad la cumbre de la perfección. Entonces recibe la visita de un amigo de juventud, el diácono Pedro, a quien abre su corazón, y que no sabe que en Italia hubo hombres cuya santidad fué glorificada por Dios con señales y acciones milagrosas. A petición suya, Gregorio le cuenta un gran número de esos hombres. En el primer diálogo son doce, cuyos milagros describe Gregorio en parte por recuerdos propios y en parte invocando testigos fidedignos. El segundo diálogo está totalmente dedicado al gran modelo de la vida ascética, San Benito (véase más adelante).

En el tercero aparecen de nuevo santos de Italia que no han dejado huella alguna fuera de esta obra, a excepción del obispo Paulino de Nola, de los papas Juan II y Agapito I y del arzobispo Dacio de Milán. Al cuarto diálogo se refiere la segunda parte del

título de la obra. Constituyen su contenido fenómenos y sucesos apropiados para fortalecer la fe en la inmortalidad del alma y en la doctrina del purgatorio.

Se comprende que a veces se haya impugnado la autenticidad del diálogo, pues al leerlo se plantea sin querer la cuestión de si pudo ser redactado por el mismo hombre que escribió cartas económicas a los administradores de los bienes de la Iglesia romana. Pero la autenticidad del diálogo está fuera de duda. Gregorio hizo ambas cosas, y no porque llevara dos almas en su pecho, sino, en primer lugar, porque, como romano, tenía un extraordinario sentido de la realidad, y además, por ser hijo de su tiempo, estaba dispuesto a todo lo maravilloso y anhelaba en su necesidad revelaciones visibles de la omnipotencia y misericordia de Dios.

Como hombre, pertenece Gregorio a los poseedores de la sede apostólica más dignos de respeto de todos los siglos. Respecto a él no se puede hablar de ambiciones imperialistas de poder o de ilimitada vanagloria. No le agradó nada la dignidad papal, que sólo aceptó contra su voluntad. Supo unir la justicia y la caritativa consideración de modo ejemplar, lo mismo que concilió la conciencia de sus derechos con el respeto de los de sus hermanos. Uno de sus numerosos proverbios dice así: "Lo mismo que defendemos nuestros propios derechos, mantenemos también los derechos de todas las iglesias. No doy a nadie por favor más de lo que le corresponde, ni disputo por vanagloria a nadie lo que le corresponde por derecho. Sino que deseo honrar en todo a mis hermanos y procuro colmar a todos de honores, mientras no se oponga el derecho de otros" (2, 47).

Su humildad personal se manifiesta con mucha frecuencia. Ser siervo de los siervos de Dios no fué para él un título externo, sino una interna realidad. Jamás sobrestimó sus dotes espirituales. Cuando supo que el patriarca Anastasio II de Antioquía había traducido al griego su *Regla pastoral*, manifestó su desagrado de que los griegos, que tenían cosas mejores, se ocuparan de tan poca cosa (12, 24). De sus homilías sobre el profeta Ezequiel hablaba como de miserables arroyuelos en comparación con los torrentes de Ambrosio y Agustín. Cuando el prefecto Inocencio de Africa le pidió su comentario a Job, expresó su alegría por ello, pero añadió: "Si queréis saturaros de preciosos manjares, leed los escritos de vuestro paisano Agustín, y a la vista de tal harina no deseéis nuestro afrecho" (10, 37). Y cuando le fué anunciado que el arzobispo Maximiano hacía leer su comentario a Job en los

cultos de la noche, le pidió que no hiciera tal cosa y que hiciera leer la explicación de los Salmos de San Agustín (12, 24).

El respeto ante el incansable trabajo de Gregorio crece todavía en gran medida, si se tiene en cuenta que estuvo enfermo durante todo su pontificado. Siendo monje había dañado sensiblemente su salud ayunando rigurosamente. Más tarde se sumó un doloroso padecimiento de artritis. Los últimos años de su vida sólo podía abandonar el lecho de su dolor en las grandes solemnidades. Más pesaban sobre él todavía los dolores del alma, que raras veces fueron mitigados por sucesos agradables, sobre todo por los éxitos de los misioneros que él había enviado a los anglosajones.

Pero significa un total desconocimiento de su situación real y de su actitud psicológica el imaginarse a Gregorio, como suele hacerse con frecuencia, viendo desde la altura de su trono los dos mundos, el antiguo y moribundo del imperio romano y el nuevo ascendente de los germanos, y teniendo conciencia de echar los fundamentos de un futuro más bello. La verdad es justamente lo contrario. La desdicha de su tiempo lo conmovió hasta el hondón de su alma. La caída de Roma le arrancó repetidas veces las más amargas lamentaciones: "Roma—clamaba una vez—, en otro tiempo señora del mundo, ¿qué ha sido de ti? Lo estamos viendo. Está consumida por el inmenso dolor, despojada de sus ciudadanos, asediada por los enemigos, un montón de ruinas. ¿Dónde está el Senado, dónde está el pueblo? Podridos están los huesos, consumida la carne. Todo el esplendor de las dignidades mundanas se ha apagado en nuestra ciudad" (*In Ezch.*, 1, 8). La caída del imperio romano, que veía cumplirse sin remedio en Italia, era para él equivalente al fin del mundo. En sus cartas, sermones y escritos dió muchas veces expresión conmovedora a su convicción de que el fin del mundo se aproximaba. Parece que se le oye todavía cuando se lee el siguiente texto de su primera homilía sobre los evangelios:

"De todos esos signos y presagios (*Lc.*, 21, 10) vemos unos ya realizados y de otros tememos que ocurran en un próximo futuro. Que un pueblo se levanta contra otro, lo vivimos en nuestros días mucho más que lo que de ello leemos en los libros. Vosotros sabéis con cuanta frecuencia hemos oído hablar de la destrucción de innumerables ciudades por terremotos. Sin interrupción padecemos bajo la peste y las epidemias contagiosas. Signos en el Sol, en la Luna y en las estrellas no son visibles todavía para nosotros. Pero que no se harán esperar mucho tiempo, podemos deducirlo de los continuos cambios del tiempo."

El fin del mundo no llegó. Llegó, más bien, para Occidente una época nueva, en la que los sucesores de Gregorio recogieron los frutos de la semilla que con incansable trabajo e inconmovible conciencia de su deber había sembrado él, con los ojos, el entendimiento y el corazón puestos en el "cercano día del eterno Juez" y no en el futuro.

CAPITULO IV

Los últimos teólogos, predicadores y poetas latinos

Después de la muerte de Agustín la Iglesia latina perdió la fuerza creadora, cuyo representante principal había sido el gran obispo de Hipona. La prueba más palpable de ello es la lucha a favor y en contra del agustinismo, pues las dos actitudes que se combatían vivían de sus ideas. El segundo argumento lo da la herencia literaria del siglo IV y primer tercio del siglo V. Entre los teólogos de la época siguiente no se encuentra ninguno cuyos escritos puedan compararse en número y cualidad con los de los antiguos.

Como la situación real fué de lo más diversa en los distintos países del decadente imperio romano, se debe considerar a los últimos representantes de la vida intelectual cristiano-latina según los países respectivos.

1. En Italia.

De la época que transcurre desde el 430 hasta fines del siglo V hay que nombrar junto al papa León a dos obispos: Pedro de Ravenna († hacia el 450) y el Máximo de Turín († después del 465). Pero sus escritos constan sólo de sermones. Al obispo Pedro le merecieron el sobrenombre de Crisólogo, que constituye un paralelo

del título honorífico de Crisóstomo con que fué distinguido el mayor orador de la Iglesia griega. Una colección de sus sermones, 176 en número, surgida en el siglo VIII, se ha conservado totalmente. Las dos cuestiones de si esa colección abarca todos sus sermones y de si todos los en ella reunidos son auténticos necesita todavía ser investigada. La mayoría de sus sermones tratan textos de la Biblia, que primero son explicados según su sentido histórico y después según su sentido superior (alegórico-místico). Entre ellos hay también grupos más pequeños, que se refieren, por una parte, a la oración dominical, al símbolo de la fe y al tiempo de Adviento, y por otra, se dirigen contra las herejías de la época (arrianismo, nestorianismo y eutiquianismo). Cuatro de ellos fueron pronunciados en fiestas de mártires (sobre Felicitas y Cipriano de Cartago, Lorenzo de Roma y Apolinar, primer obispo de Ravenna). Casi todos son muy cortos. Desde el punto de vista estilístico, demuestran que Pedro estaba muy versado en la retórica romana, a pesar del principio que expresó una vez concisamente: "Al pueblo hay que hablarle popularmente" (*Serm.* 43). Hace poco se descubrieron sermones hasta ahora desconocidos (1928).

Mayor es el número de los sermones que se han transmitido bajo el nombre del obispo Máximo de Turín y que han sido divididos por su editor, B. Bruni (Roma, 1784), en 118 homilías, 116 sermones y seis tratados. Pero esta división no se funda ni en su contenido ni en su forma literaria. Se los ha dividido más acertadamente en tres grupos, el primero de los cuales tiene por objeto el año eclesiástico y fiestas del Señor, el segundo fiestas de santos y el tercero textos de la Escritura y doctrinas morales cristianas. Desde el punto de vista del contenido, los sermones más instructivos son los que reflejan la lucha que Máximo tuvo que mantener todavía contra los restos del paganismo, y después los 11 sermones que pronunció el año 452 con motivo de la invasión de los hunos. Desde el punto de vista estilístico, merecía más que Pedro el sobrenombre de Crisólogo, pues hizo un uso más apropiado que éste de los medios de la retórica romana. Por lo demás, todavía no se ha fijado su propiedad intelectual. El editor Bruni apartó nada menos que 34 sermones y dos cartas. Pero los tratados 4-6, tenidos por auténticos, han sido hace poco atribuídos al obispo arriano Maximino. Por otra parte, se han publicado algunos sermones auténticos no conocidos hasta ahora. Gennadio de Marsella

(capítulo 40) le atribuye algunos escritos más, especialmente un libro sobre la gracia bautismal, que se han perdido.

Compuso escritos teológicos un tercer contemporáneo de León I, el monje romano Arnobio el Joven, que ya ha sido citado como polemista contra los monofisitas y como impugnador de la doctrina agustiniana de la predestinación. Escribió además un comentario a los Salmos, en el que todos son explicados alegóricamente, y escolios sobre textos escogidos de los Evangelios de San Mateo, San Lucas y San Juan, a los que atribuye también, junto al sentido histórico, un sentido alegórico. Recientemente se le ha atribuído también una advertencia anónima a una noble romana, de nombre Gregoria, en razón de su parecido estilístico con el comentario a los Salmos y el escrito polémico contra los monofisitas. Las circunstancias personales de Arnobio son oscuras. Parece que su patria fué Africa. En el comentario a los Salmos combate también a Agustín sin nombrarlo. Si es en realidad el autor del *Praedestinatus,* sobre su persona cae una luz muy desfavorable.

El papa Gelasio I (492-496), el más destacado de los próximos sucesores de León Magno, sólo puede ser considerado como teólogo con ciertas reservas. Entre sus numerosos escritos sobre el asunto del cisma acaciano hay, por lo demás, cuatro piezas de mayor extensión; pero son de carácter autoritario y no científico-teológicos, a diferencia del quinto, que está dirigido contra los pelagianos y del que se sospecha que fué redactado antes de su época pontificial. Del famoso *Decretum Gelasianum,* que antes se le atribuía, se ha demostrado que es inauténtico. De las cinco partes de este escrito las tres primeras son más antiguas que Gelasio y las dos últimas son posteriores a él. La última ha sido llamada el más antiguo "índice de libros prohibidos", pero contiene también una lista de los aprobados. El conjunto nació como trabajo privado en el norte de Italia o en el sur de las Galias a comienzos del siglo VI.

En los años 70 del siglo V la temprana muerte de sus padres llevó al hijo de una noble familia del sur de las Galias, Magno Félix Ennodio, al norte de Italia, donde recibió en casa de su tía una cuidadosa educación y se preparó a la carrera de retórico. Estaba ya prometido a la hija de una piadosa familia cristiana, en la que había encontrado acogida después de morir su tía, cuando se decidió de repente a entrar al servicio de la Iglesia, mientras su esposa ingresaba en un monasterio. Hacia el 496 recibió la orden del diaconado de manos del obispo Epifanio de Pavía, pero

ejerció a la vez el oficio de profesor de retórica. Hacia el 513 fué nombrado obispo de la ciudad. Lo único que sabemos de su actividad episcopal es su doble misión a Constantinopla los años 515 y 517 enviado por el papa Hormisdas por asuntos del cisma acaciano; su misión fracasó. Murió el año 521.

Como obispo y escritor es, en cierto sentido, un paralelo del obispo griego Sinesio de Cirene, un siglo más antiguo que él. Pero a diferencia de éste, en sus libros están extrañamente unidos lo mundano y espiritual, lo profano y eclesiástico, lo pagano y cristiano. Sus escritos se dividen en diversos grupos: tratados, discursos, cartas y poesías. Huelga considerarlos más al detalle, pues entre ellos no se encuentra ningún escrito propiamente teológico, a excepción del discurso ("Dictio") *Sobre los herejes (Nestorio y Eutiques) y el sínodo* (de Calcedonia), que está estrechamente relacionada con la epístola 13 del papa Símmaco y depende, sin duda, de ella. Dignos de mención son su tratado polémico a favor del papa Símmaco y las dos biografías del obispo Epifanio de Pavía y del monje Antonio de Lerins. Como hombre y escritor, es un vivo testimonio de la decisiva influencia que la antigua cultura romana tenía todavía entonces sobre personas que la poseían como herencia de su familia y como fruto de su educación, aunque se hubieran hecho clérigos. Necesitó una grave enfermedad, a la que sucumbió hacia el 511, para convencerse de la nadería de todo lo terreno. Después de su restablecimiento compuso una pequeña autobiografía en forma de oración de acción de gracias (a imitación de San Agustín), en la que prometía a Dios apartarse de la vana búsqueda de la fama poética y mejorar su vida. Es de admirar que su obra maestra sea un discurso laudatorio al rey ostrogodo Teodorico, al que ensalzó como señor y rey de Italia puesto por Dios y no por el pretencioso emperador oriental, como fundador de una nueva edad de oro y como poseedor de una gran cantidad de prerrogativas, cada una de las cuales bastaría para hacer perfecto a un hombre.

De tipo totalmente distinto que este superficial retórico con hábitos de clérigo fué su contemporáneo Anicio Manlio Severino Boecio, que a la vez era pariente suyo. Descendiente de la antigua y célebre familia de los Anicios, nació en Roma entre el 480 y el 482 y perdió a sus padres siendo todavía joven. Su formación estuvo dirigida por dos de los más destacados miembros del Senado romano, Símmaco y probabilísimamente Fausto Albo. Con Símmaco mantuvo relaciones durante toda su vida, no sólo por estar casado

con su hija Rusticiana, sino por el vínculo espiritual de intereses eclesiásticos y científicos comunes. Símmaco debió ser también quien llamó la atención del rey ostrogodo Teodorico sobre el joven Boecio, que desde muy pronto se manifestó como una de las fuerzas más destacadas que Teodorico podía poner a su servicio. El le concedió el año 510 la dignidad consular sin colegas. El año 522 nombró cónsules a los dos hijos de Boecio, aunque eran todavía muchachos, y a él mismo lo hizo "magister officiorum", es decir, director de la cancillería real. Pero Boecio apenas estuvo un año en la "cumbre única de su suerte". El año 523 fué acusado el senador Albino de mantener una correspondencia de alta traición con el emperador Justino I. Como Boecio se hizo cargo de la defensa del acusado, se elevó la misma acusación contra él. Teodorico traspasó la investigación del caso al Senado romano. Boecio había prevenido al Senado contra él diciendo que, si Albino era culpable, la culpa le afectaba también a él mismo y al Senado. Sin haber llamado siquiera a Boecio para defenderse, el Senado lo condenó a pena de muerte a comienzos del año 524 y Teodorico lo hizo ejecutar en otoño del mismo año. Boecio tenía entonces cuarenta y tres o cuarenta y cuatro años.

Esta ejecución de un competente empleado, que a la vez era la inteligencia más importante de que podía gloriarse la Italia ostrogoda y que no había alcanzado todavía el mediodía de su vida, pertenece a las medidas más desgraciadas con que Teodorico cargó los últimos años de su gobierno. Fácilmente podría haberse convencido de lo insostenible de la acusación de alta traición. Esta muerte violenta es la principal culpable de que la obra de Boecio se quedara en mero torso.

Se le ha llamado el último romano. No lo fué. Fué más bien una excepción entre los romanos, pues es el único entre los romanos cristianos que se propuso como tarea de su vida el estudio de la filosofía griega. Quería traducir al latín y explicar todos los escritos de Aristóteles que pudiera obtener y los diálogos de Platón para demostrar sobre esa base su coincidencia en la mayoría de las cuestiones de la filosofía y sobre todo en las últimas y más altas. A este grandioso proyecto, que concibió en su juventud, se atuvo incluso después de entrar al servicio del Estado. Está fuera de lugar la cuestión de si habría podido concluir esta tarea de no haberle arrancado de la vida su trágico destino. El número de sus escritos filosóficos existentes el año 524 demuestra que trabajaba celosamente en ella.

Se los ha dividido en tres grupos. El primero consta de los manuales de las cuatro ciencias, que él consideraba como grados previos para el estudio de la filosofía y que reunió como "Quadrivium": aritmética, música, geometría y astronomía. De ellas sólo se han conservado las dos primeras. El segundo grupo abarca la traducción y comentarios de los escritos lógicos de Aristóteles, el llamado *Organon*, que comprende cinco escritos: las *Categorías*, el libro *De interpretatione*, los *Analytica* (priora y posteriora), los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos*. Los trabajos de Boecio sobre las tres últimas partes del *Organon* se han perdido. A este grupo pertenece también el comentario conservado a la *Isagoge* (introducción) de Porfirio; a las *Categorías* de Aristóteles, y el comentario a los *Tópicos* de Cicerón. El tercer grupo consta de los escritos filosóficos independientes, en los que trataba preferentemente cuestiones de lógica, retórica, dialéctica y didáctica basándose en los precedentes griegos y aprovechando en menor parte los escritos correspondientes de Cicerón. También varios de estos escritos se han perdido. La misma suerte corrió su manual de física.

Si Boecio hubiera sido sólo un empleado ostrogodo y un escritor filosófico, no habría razón de tratarlo aquí. Pero compuso también escritos específicamente teológicos que lo constituyen además en el "primer escolástico".

Tanto en los manuscritos como en muchos autores antiguos le son atribuídos cinco escritos teológicos menores: uno cristológico (*Contra Eutiques y Nestorio*), dos trinitarios fuertemente influídos por Agustín, una investigación sobre la cuestión de la bondad de las cosas (creadas) y una filosofía de la historia en forma de profesión de fe.

Numerosos eruditos se escandalizaron de esta mezcla de escritos teológicos y filosóficos y negaron la autenticidad de los teológicos hasta que fué irrefutablemente asegurada por el testimonio plenamente válido de su contemporáneo Casiodoro. Se encontró en el resumen de un escrito perdido de Casiodoro; tal resumen del siglo x se ha conservado en un manuscrito que actualmente se halla en Karlsruhe y que fué descubierto por el bibliotecario A. Holder y publicado por H. Usener (1877). Los dos escritos *Sobre la Trinidad* y *Contra Nestorio* son expresamente citados en él y añade que Boecio compuso además "algunos tratados dogmáticos". El tercer escrito (el segundo trinitario) pertenece, sin duda, a esos tratados. Está permitido dudar que el cuarto fuera aludido por

Casiodoro, pues no trata de cuestiones propiamente dogmáticas, sino de una cuestión filosófica vista, por lo demás, a la luz del dogma católico. El quinto apenas puede estar aludido, pues el nombre de "tratado dogmático" no le conviene y su autenticidad no se ha podido asegurar hasta el momento. Pero tampoco es seguro que sea inauténtico. Como sólo se puede identificar con seguridad uno de los "tratados dogmáticos", el testimonio de Casiodoro parece asegurar la existencia de escritos teológicos de Boecio que se han perdido. Su pérdida no es de admirar, ya que es seguro que también una serie de escritos filosóficos suyos han desaparecido.

Cuando se comprobó que Boecio había compuesto escritos teológicos y no sólo filosóficos, surgió la cuestión de su relación cronológica. La solución se dió la mayoría de las veces en el sentido de que los teológicos eran más antiguos que los filosóficos y representaban, por tanto, escritos de juventud del hombre que en la edad madura se pasó de la teología a la filosofía. Pero de esta fijación del orden cronológico de las dos series principales de escritos de Boecio debería haber prevenido ya la lectura atenta del prólogo y del epílogo del escrito *Sobre la Trinidad,* pues Boecio no se hubiera propuesto en él la tarea de aclarar el dogma de la divinidad "desde lo más íntimo de las disciplinas filosóficas" y fortalecer la convicción creyente, segura en sí y por sí, por medio de apropiados elementos racionales, si no se hubiera ocupado antes intensamente de las disciplinas filosóficas y hubiera llegado a cerciorarse de que eran capaces de ofrecer tal ayuda a la fe eclesiástica por medio de argumentos racionales. Pero es muy de agradecer que últimamente (1935) un buen conocedor de los escritos de Boecio, el P. Viktor Schurr, se dedicará a demostrar el motivo histórico de los tres primeros escritos teológicos de Boecio. Pudo comprobar, cosa que por lo demás ya había sido antes sospechada, que el escrito episcopal, del que Boecio dice en la introducción a su primer escrito teológico que fué el motivo de componerlo, no es otro que la carta de los obispos orientales del año 512 al papa Símmaco (*Ep.* 12). Con ello se ha comprobado que el año de redacción de su primer escrito teológico fué el 512 o el 513. Menos seguro, aunque apoyado en acertadas razones, es el supuesto del P. Schurr de que la circunstancia de que los conocidos monjes de Escitia introdujeran en Occidente la polémica llamada teopasquita dió motivo a Boecio de componer los dos escritos trinitarios los años 519-521.

Fué una gran suerte para la posteridad que se conservaran los

tres actuales manuscritos teológicos de Boecio, pues por ellos se convirtió en fundador del método escolástico, cuyos elementos característicos están expresados con especial claridad en el primer escrito trinitario. La antigua teología latina no estaba ya en situación de desarrollar este método. Pero cuando se consolidó la situación de la vida intelectual de la Iglesia en el nuevo Occidente, el estudio de los escritos filosóficos y teológicos de Boecio contribuyó decisivamente a la fundamentación y desarrollo de la teología medieval que llamamos escolástica.

Durante su prisión escribió Boecio un libro que está en agudo contraste con sus escritos anteriores y revela a su autor como un hombre totalmente insospechado por su anterior producción. Mientras que en sus escritos filosóficos sólo se esforzó como un erudito por captar los conceptos abstractos lo más claramente posible y reproducir las opiniones de terceros con la máxima exactitud, y en los teológicos se manifestó como espíritu especulativo que lucha por la comprensión intelectual del dogma eclesiástico, en la *Consolación de la filosofía* lo encontramos como un hombre que siemte dolorosamente su profunda caída y en la conciencia de su impotencia busca consuelo para su desgracia. Las musas rodean su celda y entonan ante él sus lamentaciones. Entonces aparece sobre su cabeza una alta mujer, que inmediatamente echa a las musas, y a la que poco a poco reconoce como su madre adoptiva, la filosofía. Le explica que ha venido a darle el verdadero consuelo. Que le revele los deseos de su corazón, para que ella pueda indicarle la verdadera medicina. Entonces Boecio le informa sobre la razón de su caída y las intrigas de sus enemigos, pero no menciona al rey. El diálogo que se desarrolla entre él y la filosofía en los cinco libros del escrito manifiesta patentemente la serie de ideas de que dedujo la resignación a su destino: la inconsistencia de la suerte terrena exterior, la esencia de la verdadera dicha del hombre, el gobierno del destino humano por la providencia divina, la finalidad de las dolorosas pruebas, que consiste en purificar a los hombres; la seguridad de que los malos no escaparán a los merecidos castigos, y, finalmente, la convicción de que la providencia divina no excluye la libertad humana y de que el premio y el castigo son concedidos al hombre por Dios según sus méritos o deméritos. La filosofía termina su medicinal instrucción con las palabras siguientes: "Aborreced los vicios, cultivad las virtudes, elevad las almas hacia las buenas esperanzas, enviad humildes oraciones a las alturas. Os incumbe en gran medida, si no queréis encubrirlo, el deber de un

honrado cambio de vida, porque obráis ante los ojos de un juez que lo ve todo".

Esta conclusión carece de toda relación personal con la situación de Boecio y puede ser considerada como un indicio de que el libro se quedó sin terminar.

Desde antiguo ha extrañado que falten totalmente en este libro ideas específicamente teológicas. Ciertos eruditos vieron en esto el argumento más fuerte contra la propiedad espiritual teológica de Boecio, e incluso contra su calidad de cristiano. Detenidas investigaciones sobre las fuentes de este libro han descubierto, por lo demás, en él alusiones a textos bíblicos y reminiscencias de Agustín y Prudencio. Tampoco hay duda de que la actitud total del escrito y muchas explicaciones particulares suponen una fuerte conciencia de la fe cristiana. Pero sigue en pie el hecho de que Boecio en el momento decisivo entre la vida y la muerte buscó su consuelo en la filosofía y no en la teología. Este hecho provoca un problema que hasta ahora no ha encontrado solución satisfactoria. Es falsa con toda seguridad la solución que propuso un destacado filólogo: que toda la dogmática cristiana sobre la que Boecio había escrito desapareció cuando se trataba de la cuestión de vida o muerte. Nada de un cielo ni nada de un infierno del más allá. Pero la fe de Platón en la eterna belleza del cosmos y en un reino de lo verdaderamente existente conservó su fuerza creciente y elevadora, unida, por lo demás, a una fe en Dios personalmente entendida, heredada de Posidonio, Epicteto y los más nobles cristianos (U. v. Wilamowitz, *Platón,* 1, 1920, 741 y sig.), Pues esta solución desconoce el rasgo fundamental de todo cristiano y atribuye a Boecio una relación puramente externa con el cristianismo, que no puede compaginarse con sus escritos teológicos. ¿No estará la solución en el terreno metodológico? En un hombre que distinguió tan estrictamente la filosofía y la teología como lo hizo Boecio, es comprensible que se atuviera también a ella en la situación más peligrosa de su vida. Por lo demás, no es cierto que hubiera perdido toda esperanza cuando invocó a la filosofía como consoladora. Esta misma le pidió: "Seca tus lágrimas. Todavía no ha caído el mismo odioso destino sobre todos tus amigos, y sobre ti tampoco ha irrumpido una tormenta insuperable, mientras estén fijas todavía en el suelo las anclas que no permiten que te falte el consuelo en el presente y la esperanza en el futuro" (2, 4).

Desde el punto de vista metodológico se puede preguntar, por tanto, si Boecio no tenía la intención de añadir al libro de la con-

solación filosófica otro libro del consuelo de la teología (*De Philosophiae consolatione-De Theologiae consolatione*). La premeditación con que en su libro evita toda idea dogmática o específicamente teológica, junto con su calidad de cristiano convencido y escritor teológico, certifican sin duda esta sospecha, manifestada ya en el siglo XVII ante el arbitrario reproche de que era un loco. ¿O no estará la solución del enigma en la profunda unión de Boecio con la cultura intelectual romana y con la literatura de su nación, en la que la *Consolatio* se había desarrollado como una especie aparte que él conocía sin duda de sus tiempos de formación retórica, y que se le ocurrió cuando él mismo necesitó consuelo? Tal vez la solución esté al fin en el sencillo hecho de que era un laico y no un poseedor de un oficio eclesiástico, cuyo ejercicio diario le hubiera podido poner en situación de sentir a la teología como consoladora.

Mejor destino le fué deparado a un segundo romano empleado en la corte de Teodorico, Flavio Magno Aurelio Casiodoro Senator. No era romano de nacimiento, sino que procedía de una antigua y noble familia de Bruttia y vió la luz del mundo hacia el 485 en Squillace de Calabria. Su padre, que había investido la dignidad de "praefectus praetorii", le llevó muy pronto a la carrera política. Como consejero pronunció un discurso en alabanza de Teodorico, que le proporcionó el año 507 o tal vez ya el 501 el nombramiento de "quaestor", es decir, secretario particular del rey, por la misma época en que Boecio estaba al servicio del rey. No tenemos noticia de una relación personal más estrecha entre ellos. Se explica por sus disposiciones intelectuales totalmente diversas, pues Casiodoro fué un temperamento práctico y realista en la misma medida en que Boecio lo fué especulativo e idealista. Tal vez se explique mejor todavía por la posición de su postura política. Boecio, como romano de nacimiento y yerno del senador Símmaco, perteneció sin duda a los círculos que, aunque reconocían legalmente el dominio de Teodorico, mantenían movidas relaciones con la Roma oriental. Casiodoro, en cambio, es el típico representante de los italianos que se sometieron al imperio godo sin resistencia interior. No es, por tanto, de admirar que no fuera mezclado en el proceso de alta traición del que Boecio fué víctima. Fué "magister officiorum", como sucesor de Boecio, más tarde fué nombrado "praefectus praetorii" (533-537) y, finalmente, recibió la dignidad del patriciado.

Esta actitud servil frente a los gobernantes del momento se revela en casi todos los escritos que compuso durante la primera época de su vida como empleado del Estado. Sus panegíricos a los

miembros de la familia gobernante se han perdido, excepto algunos fragmentos. Su *Crónica* lleva este título por su introducción, que llega hasta la historia más antigua de la humanidad, comenzando por Adán. En el fondo es una lista de los cónsules romanos, que Eutarico, yerno de Teodorico, pidió a Casiodoro para celebrar su año de consulado (519). Casiodoro sacó los nombres de los cónsules de fuentes antiguas y añadió al fin noticias históricas apropiadas para ensalzar a los godos. Casiodoro se sobrepasó a sí mismo como panegirista de los godos en la *Historia de los godos* a cuya redacción le incitó Teodorico mismo. Trataba de demostrar que los godos habían sido mucho antes que los romanos un pueblo distinguido por su valentía y formación. La amplia obra (en doce libros), que fué terminada bajo el gobierno de Atalarico (526-534), sucesor de Teodorico, se ha perdido. Sólo se ha conservado un extracto que el godo (o alano) Jordanis hizo de ella hacia el 551. Pero como entonces ya había sido vencido por Justiniano el rey ostrogodo Witiches, Jordanis añadió a la alabanza del vencido una alabanza todavía mayor del vencedor.

Mayor valor histórico tiene la colección de escritos oficiales que Casiodoro había publicado en nombre de los reyes Teodorico, Atalarico, Teodahad y Witiches hasta el año 537, no sólo para transmitirlos a la posteridad, sino también para justificar su oficio. Lleva el título *Variae* ("Epistolae"), que se refiere a la diversidad de forma de estas publicaciones. Por fin compuso Casiodoro un escrito que fué conocido gracias al descubrimiento y publicación del resumen arriba citado, por el que fué asegurada la autenticidad de los escritos teológicos de Boecio. Según el título de este resumen era una especie de historia familiar de los Casiodoro, que dedicó al político romano Cetego, pero cuya ocasión y realización no se echan de ver por el pequeño resumen. Como además de Boecio en él se cita también al patricio Símmaco y en su título se habla de "sabios conciudadanos", se puede suponer que en este escrito había también partes histórico-literarias. El conjunto debía servir sin duda a la glorificación de su propia familia.

Cuando era de suponer con plena seguridad la caída del reino ostrogodo, Casiodoro tuvo por conveniente abandonar la corte y retirarse al monasterio Vivarium, junto a Squillace, que antes había fundado con sus propios bienes. En este segundo período de su vida compuso una serie de escritos que lo hacen pertenecer a los escritores teológicos de Italia.

A su cabeza está un pequeño escrito, *Sobre el alma*, cuyo

valor de contenido es pequeño, pues se basa en Agustín y Claudiano Mamerto. Pero es importante como documento de la transformación interior que ocurrió en él. Se revela especialmente al final del escrito en la petición a sus lectores de consagrarse a Dios y en la oración a Dios por el perdón de los pecados y la confesión de una nueva vida.

En el monasterio emprendió la formación intelectual y religiosa de los monjes. Con este fin escribió primero por los años 545-555 un comentario sobre los Salmos intentando expresamente dividir en pequeños arroyos el gran mar de la explicación de los Salmos de San Agustín. Con ello se confesó con suficiente claridad como epígono. El programa que se propuso lo manifiesta, sin embargo, como hábil maestro y pedagogo. En cada salmo debía hacer cuatro cosas: 1. Explicar el título. 2. Dividir el salmo en sus partes. 3. Explicar el texto según sus tres sentidos, espiritual, histórico y místico. 4. Recapitular el contenido y defenderlo contra los herejes. Para algunos salmos previó además otras dos cosas: sacar las enseñanzas morales en ellos expresadas y valorar el número que llevaban en el libro de los Salmos. Se puede ver sin duda una influencia del primer período de su vida en el hecho de que en algunos salmos alude también a su importancia para las ciencias mundanas, especialmente para la retórica.

Como director de estudios Casiodoro fué solicitado para componer un segundo escrito, que iba a tener una influencia decisiva en los estudios de la Edad Media, *Las instituciones de lecciones teológicas (literalmente divinas) y mundanas* en dos libros. Por el prólogo sabemos que por la época del papa Agapito I (535-536) había acariciado el proyecto de fundar una escuela teológica en Roma. Como la fundación de tal escuela tampoco era posible en el monasterio, esta obra debía constituir un sustitutivo de ella. El primer libro es preferentemente de carácter metodológico. Se extiende bastante sobre los medios para el estudio bíblico, que siempre quiso situar en el centro de todos. Las disciplinas telógicas no son expuestas en particular. Nombra como teólogos principales a Cipriano, Hilario, Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Los teólogos griegos están fuera de su horizonte, a excepción de los que estaban traducidos al latín o de aquellos cuya traducción él mandó hacer. A diferencia del primero, el segundo libro contiene una introducción objetiva a las siete llamadas artes liberales, el Trivium: Gramática, Retórica y Dialéctica, y el Quadrivium: Aritmética, Música, Geometría y Astronomía, basándose siempre en los autores anti-

guos. Los libros que cita Casiodoro podían encontrarse todos en la biblioteca del monasterio. Fué incansable coleccionando manuscritos, y a los monjes que eran incapaces de dedicarse al estudio los aconsejaba copiar libros, "el más sublime de los trabajos corporales".

El tercer escrito, más amplio todavía, se refiere a la historia de la Iglesia. Para completar y continuar la traducción de la historia de la Iglesia de Eusebio por Rufino hizo traducir al latín las historias de la Iglesia de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, por el escolástico Epifanio, y las fundió después en una *Historia de la Iglesia en tres partes,* que fué el manual medieval de historia de la Iglesia.

Casiodoro mismo dió ejemplo de un intenso estudio de la Sagrada Escritura, como fundamento para el estudio teológico. Al final del comentario a los Salmos anunciaba un escrito sobre los "libros salomónicos", es decir, sobre los libros sapienciales del Antiguo Testamento. Pero no llegó a realizar este proyecto. El comentario al Cantar de los Cantares que le fué atribuído es con toda seguridad inauténtico. No se ha transmitido que se ocupara de los evangelios. Para las epístolas de San Pablo emprendió una elaboración del comentario de Pelagio que un desconocido había hecho hacia el 530, y lo sometió a sucesivas purgas de errores. Sólo elaboró por su mano la epístola a los Romanos. Las demás las hizo corregir por sus discípulos. La obra completa pasó bajo el nombre del obispo Primasio de Hadrumento, en Africa, hasta que la crítica la restituyó a Casiodoro. Falta la epístola a los Hebreos, lo mismo que en la elaboración del desconocido, que está entre los escritos inauténticos de Jerónimo, porque Pelagio no había comentado esta epístola. Las epístolas de San Pablo están también en el primer plano de las llamadas *Complexiones* de Casiodoro, es decir, explicaciones resumidas por secciones y no por versículos, en las que también son tratados los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis. Se ha perdido una *Agenda* bíblica, de la que se sospecha que era un florilegio de textos escriturísticos. Lo mismo vale de su colección de textos gramaticales. Se ha conservado en cambio el último escrito de Casiodoro *Sobre la ortografía,* que compuso por deseo de sus monjes para informarlos más detenidamente sobre las reglas del buen escribir, de que había hablado brevemente en las *Instituciones.* Tenía entonces noventa y tres años. Murió poco después (hacia el 580).

Los escritos de Boecio y Casiodoro los muestran como los es-

critores teológicos más destacados del siglo VI. Demuestran a la vez cuán diferentes eran las dotes intelectuales de ambos hombres. Para la posteridad se completaron mutuamente. Sin presentirlo ni por lo más remoto Casiodoro creó los medios y bases más importantes para la revolución de la ciencia teológica de la Edad Media en el sentido histórico-positivo, lo mismo que Boecio había hecho en sentido especulativo-filosófico.

Boecio estuvo relacionado con un diácono llamado Juan, a cuyo parecer sometió su escrito cristológico y el tratado trinitario más antiguo *(Tract.* 1) y con quien parece haber discutido cuestiones científicas. La circunstancia de que este Juan, que sin duda no fué un diácono cualquiera, no pueda ser identificado con seguridad, demuestra la deficiencia de nuestro conocimiento de los representantes de la vida intelectual del siglo VI. Juan Diácono se llama el autor de una carta al patricio Senario sobre la liturgia del bautismo, que está mutilada al final. El mismo nombre lleva el autor de una explicación del Heptateuco existente en los resúmenes de autores antiguos, del que sólo han sido impresas algunas pruebas. El mismo nombre figura en el cisma lorenzano y además de forma que llegaron a ser supuestos dos poseedores del mismo nombre, uno de los cuales habría estado de parte del papa Símmaco y otro de parte de Lorenzo. Con razón se ha rechazado esta dualidad. El diácono Juan, que primero estuvo de parte de Símmaco, después se pasó desde el año 502 a Lorenzo y volvió el 506 a Símmaco, es una y la misma persona que se condujo según la postura de Teodorico en este cisma. Este diácono Juan es con razón identificado con el amigo de Boecio. Pero no se sabe si es idéntico al papa Juan I (523-526) o a Juan II (533-535). Mucho menos se puede probar que el quinto escrito teológico de Boecio proceda en realidad del diácono Juan, su amigo, tanto más que no se ha comprobado definitivamente la inautenticidad de este escrito.

Además de los dos altos empleados oficiales, Boecio y Casiodoro, alcanzó gran fama entre los escritores eclesiásticos del siglo VI un simple monje llamado Dionisio con el sobrenombre de Exiguo, que él mismo se dió. La fuente principal sobre su vida es la nota necrológica que Casiodoro lo dedicó (*Inst.* 1, c. 23). A ello se añaden sus propias indicaciones en los prólogos o escritos adjuntos de sus obras. Nacido en Escitia, llegó a Roma a fines del siglo V. Como conocía desde pequeño el latín y el griego, y el griego tenía entonces pocos cultivadores en Roma y en Italia, puso su destacado talento de traductor al servicio de las personas que se lo

pidieron. A ruegos del obispo Esteban de Salona hizo poco después del año 500 la primera colección latina de cánones. Abarcaba los 50 primeros, llamados cánones apostólicos y los cánones de los concilios desde el niceno al de Calcedonia en latín, así como los cánones latinos del sínodo de Sárdica y del sínodo de Cartago del año 419. De esta colección de cánones hay dos redacciones procedentes de Dionisio mismo, la segunda de las cuales fué aceptada por la Iglesia romana. En tiempos del papa Símmaco (498-514) compuso Dionisio la primera colección de decretales (es decir, publicaciones dogmáticas y de derecho eclesiástico) de los papas desde Siricio hasta Anastasio II (348-498), que estaba dirigida a Julián, presbítero del título de Santa Anastasia, y que es de suponer que fuera motivada por él. El papa Hormisdas (514-523) le pidió que hiciera una nueva traducción de los cánones de los sínodos griegos exclusivamente. Se ha perdido, excepto el escrito adjunto dirigido al papa. La segunda redacción de la elección de cánones y la colección de decretales fueron fundidas por una mano posterior y forman la célebre (*collectio*) Dionysiana, que ha transmitido su nombre hasta hoy en día. Dionisio hizo especiales méritos con sus tres escritos correspondientes al año 525-526 para calcular la fiesta de la Pascua. Impuso en la Iglesia romana la aceptación del ciclo pascual alejandrino de diecinueve años, y basándose en ese ciclo determinó la fecha de la fiesta de Pascua para noventa y cinco años, continuando la tabla pascual de Cirilo de Alejandría, que acababa el año 535. Pero debe su permanente fama sobre todo al cómputo de años usado en estos escritos cronológicos, que, en lugar de atenerse a la era diocleciana, hasta entonces usada, se atuvo a la fecha del nacimiento de Cristo, que situó sincrónicamente el año 754 de la fundación de Roma. El error de unos cinco años que había en él no ha disminuído su fama de fundador del cómputo cristiano del tiempo.

Las demás obras de Dionisio son simples traducciones del griego. El escrito más antiguo que tradujo parece haber sido el *Libelo* de los apocrisiarios de la Iglesia alejandrina sobre asuntos del cisma acaciano, que fué entregado a los legados papales el año 497 en Constantinopla. Por desgracia, falta en él un prólogo por el que pudieran verse el motivo y el momento de esta traducción. Las traducciones de cuatro importantes escritos dogmáticos fueron motivadas sin duda por la controversia teopasquita en los años 519-521. Es seguro que las dos cartas dogmáticas de Cirilo de Alejandría al obispo Sucenso fueron traducidas por Dionisio para sus

paisanos los monjes de Escitia cuando llegaron a Roma para defender su asunto, que Dionisio hizo propio; pues ambas cosas, la dedicación de la traducción a los monjes escitas Juan y Leoncio y el consentimiento de Dionisio a su fórmula teopasquita, están aseguradas en el escrito adjunto. La traducción de otros dos escritos, la célebre carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio con los doce anatemas, procedente del año 430, que hasta entonces había sido desconocida en Occidente, y el tratado (*tomus*) del arzobispo Proclo de Constantinopla a los armenios está dirigida a otras personas. Pero los escritos adjuntos autorizan a situar su traducción en la misma época que la traducción de las dos cartas de Cirilo a Sucenso, porque los tres escritos adjuntos tienen a la base las mismas controversias teológicas. Por deseo de diversas personas Dionisio tradujo además el escrito de Gregorio de Nisa sobre la creación del hombre y tres textos hagiográficos, de los cuales sólo la vida del fundador de monasterios Pacomio tiene valor histórico.

De la nota necrológica de Casiodoro se deduce que Dionisio estuvo con él los últimos años de su vida en el monasterio Vivarium, pues dice expresamente de él: "Ha aprendido conmigo dialéctica". Ensalza su admirable conocimiento del griego y del latín, diciendo: "Cualquier libro griego que tomara en sus manos lo traducía al latín sin tropiezo alguno y lo mismo los libros latinos al idioma ático"; ello presenta a Casiodoro como testigo de tal virtuosismo. Ahora bien: como Casiodoro llegó a Vivarium después del 540 y empezó a escribir las *Instituciones* hacia el año 551, y su nota necrológica sobre Dionisio lo supone muerto, la muerte de Dionisio debió ocurrir entre el 545 y el 550.

Por el primer libro de las *Instituciones* sabemos que Casiodoro mismo motivó en Vivarium la traducción de escritos griegos. La elección que hizo demuestra que la explicación de la Sagrada Escritura era lo que atraía su interés en primer término. Un anónimo tradujo en parte el comentario de Clemente de Alejandría sobre las epístolas católicas (cuyo original se ha perdido), un amigo, de nombre Bellator, las dos homilías de Orígenes sobre el libro de Esdras (capítulos 1 y 2); el antes citado escolástico Epifanio tradujo una segunda explicación de las epístolas católicas, que Casiodoro atribuyó erróneamente a Dídimo el Ciego, y el comentario del obispo Filón de Carpasia al Cantar de los Cantares, bajo el nombre de Epifanio de Cipre. Otro colaborador, de nombre Muciano, tradujo las homilías de Juan Crisóstomo sobre la epístola a los Hebreos, y otro, cuyo nombre no se cita, tradujo sus homilías

sobre los Hechos de los Apóstoles. Casiodoro manifestó su interés especial por la polémica de los tres capítulos y por las luchas en torno al concilio de Calcedonia, haciendo traducir una selección de la colección hecha por mandato del emperador León I (457-474) de los escritos de obispos y provinciales a él dirigidos en defensa de dicho concilio (Codex encyclius) y librándolo así en parte de la desaparición. Finalmente, hizo traducir las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo y su escrito "Contra Apión" por colaboradores cuyo nombre no cita.

Dionisio el Exiguo estuvo por su parte en relación con un presbítero llamado Eugipio, para quien hizo la traducción del escrito de Gregorio de Nisa sobre la creación del hombre. Este sacerdote había sido antes uno de los colaboradores del célebre apóstol del Noricum Ripense (Austria superior e inferior) Severino († 482), y llegó a Italia cuando fueron llevadas las reliquias de su maestro al Castellum Lucullanum (Pizzofalcone, junto a Nápoles). Cerca de sus sepulcros se construyó un monasterio, cuyo abad fué Eugipio. Junto con Boecio y Casiodoro es un testigo literario de la gran estimación de los escritos de San Agustín en Italia durante la primera mitad del siglo VI. Para los admiradores del gran teólogo que no estaban en situación de adquirir todas sus obras preparó antes de ser abad un florilegio de ellas, un "ramo de la inmensa floresta llena de celestes flores". Son largos extractos (348 en número) de contenido dogmático, apologético, exegético y ascético que se siguen unos a otros sin orden sistemático, pero citando los libros de Agustín, de que han sido tomados. Sin embargo, dió importancia a que los dos trozos sobre el amor a Dios y al prójimo que él puso al comienzo y fin del florilegio quedaran en su sitio, en caso de que alguien quisiera agrandar la colección, porque "el amor es la perfección de todas las virtudes y el cumplimiento de la ley divina".

A un dominio totalmente distinto pertenece un segundo escrito de Eugipio. Debió su nacimiento a una casualidad. La vida de un monje llamado Baso que le fué enviada para su lectura le sugirió la idea de que tampoco los milagros hechos por San Severino debían ser callados. Escribió, por tanto, sus recuerdos y los envió al diácono romano Pascasio, rogándole que los utilizara como material para una ordenada biografía del santo. Pero el diácono reconoció en el proyecto de Eugipio las mismas excelencias que el actual lector ve en él y se lo remitió con la observación de que la retórica de los sabios no podía servir de ninguna utilidad a su ex-

posición. Y así se quedó en el precioso librito que es una de las fuentes más importantes sobre el país del Danubio al que Severino dedicó una ejemplar actividad pastoral y misional durante decenios.

Mientras que los escritos de los teólogos citados hasta ahora se han conservado, al menos en gran parte, los escritos del obispo Víctor de Capua († 544) se han perdido, excepto pequeños fragmentos. Parece que además de un librito sobre el ciclo pascual compuso comentarios a la Escritura, en los que tenía en cuenta a los exegetas griegos en medida desacostumbrada. Hizo un mérito especial añadiendo al manuscrito del Nuevo Testamento latino la versión latina de la armonía de los evangelios de Taciliano y participando en tal versión. Este manuscrito, sumamente importante para la historia del Diatessaron en Occidente, no se ha perdido, por suerte. En el siglo VIII llegó a posesión del apóstol de los alemanes Bonifacio, que llevó a su monasterio de Fulda, y ahora se encuentra en la biblioteca de allí como uno de los más valiosos manuscritos del siglo VII que poseen las bibliotecas de Alemania.

También merece breve mención el hecho de que hay algunos escritos del siglo VI cuyo autor no ha podido ser comprobado con seguridad; por ejemplo, el del comentario a los evangelios, todavía no impreso, que en el manuscrito es atribuído a un "santo obispo Epifanio" y que tal vez tiene como autor al obispo Epifanio de Benevento (fines del siglo V y comienzos del VI). Lo mismo ocurre con una colección de 27 sermones que erróneamente cayeron en las traducciones latinas como obras de Juan Crisóstomo y pertenecen tal vez al obispo Juan Mediocre de Nápoles (hacia el 533-553).

La poesía cristiana encontró en Italia otros dos representantes que siguieron las huellas de los antiguos. El uno llamado Arator, descendiente de una noble familia de Liguria, fué protegido del diácono Enodio de Pavía, más tarde obispo, que lo cita frecuentemente en sus escritos. Fué primero abogado y bajo Atalarico estuvo al servicio de la corte ostrogoda. Más tarde entró en el clero y fué subdiácono de la Iglesia romana bajo el papa Vigilio. Compuso una epopeya *Sobre los Hechos de los Apóstoles* en dos libros, el primero de los cuales se refiere a Pedro y el segundo a Pablo (en conjunto 2.326 hexámetros). Tomó como modelo, además de los poetas clásicos, a Sedulio. Desde el punto de vista del contenido se extiende la mayoría de las veces en interpretaciones alegóricas y místicas del texto bíblico, que tuvieron gran éxito cuando su poesía fué leída públicamente en una iglesia romana poco

después del 6 de abril del 544, en que él envió su escrito al papa. En la Edad Media fué uno de los libros poéticos escolares.

Bajo el nombre de Rustico Elpidio hay dos poesías de corta extensión, una de las cuales canta los milagros de Cristo. También está influída por Sedulio y tiene ciertas cualidades poéticas. La segunda consta de 24 trípticos (epigramas de tres líneas) que explican los obras plásticas de una iglesia. Antes se identificaba al autor con el diácono Elpidio, médico de Teodorico. Es más probable que perteneciera a la noble familia del mismo nombre.

2. En las Galias.

Varios escritores teológicos de las Galias han sido ya citados al exponer la polémica en torno al agustinismo. Próspero de Aquitania compuso además de sus escritos en defensa de Agustín un comentario sobre los Salmos que, como era de esperar, se basa en la explicación de los Salmos de su maestro. En el estado en que se ha conservado abarca sólo los salmos 100-150. Manifestó su interés por la historia de la Iglesia continuando la crónica de Jerónimo, que en su última redacción llega hasta el año 455. Las polémicas dogmáticas aparecen en primer término en ella. Sólo posee valor independiente desde el año 425. El obispo Fausto de Riez se ocupó también de otras cuestiones aparte de la doctrina de la gracia. Ya han sido citados sus escritos antiarrianos. En una carta a un obispo cuyo nombre no indica, y como respuesta a una pregunta que le habían hecho, defendió la opinión de que sólo Dios era incorpóreo y que el alma humana poseía, por tanto, cierta corporalidad. A instancias de Sidonio Apolinar (que todavía no era obispo) el presbítero Claudiano Mamerto (véase más adelante) impugnó este error en un escrito bastante amplio y basado en Agustín *Sobre la esencia del alma*, pero sin citar el nombre de Fausto (hacia el 488). Fausto compuso también numerosos sermones que se referían a fiestas del Señor y de los santos y al año eclesiástico movible. Varios se han conservado en la forma que les dió Cesáreo de Arlés (véase más adelante). Por lo que respecta al presbítero Gennadio de Marsella su tratados, es decir, sermones sobre los mil años del Apocalipsis, están probablemente en la pseudoagustiniana explicación del Apocalipsis. El continuador de su historia de la literatura puso al final un índice de sus escritos; cita también una profesión de fe que Gennadio había dirigido al papa Gelasio. Tam-

bién ésta parece estar en una profesión publicada el año 1881, que en los dos manuscritos en que está es llamada erróneamente profesión del "obispo" Gennadio de Marsella.

Una serie de escritores teológicos no tomó parte alguna en la polémica en torno al agustinismo. Del arzobispo Hilario de Arlés († 449), sólo poseemos una atractiva vida de su predecesor Honorato. Según el testimonio de su biógrafo, el obispo Honorato de Marsella, sus escritos abarcaban sermones en las fiestas de todo el año eclesiástico, una explicación del símbolo de la fe, muchas cartas y una poesía a una fuente. De ella se han conservado cuatro versos y de las cartas sólo un corto escrito al obispo Euquerio de Lyón († 450-455), al que ya hemos citado más arriba. Sus dos cartas a Hilario cuando era monje en Lerins y a un pariente llamado Valeriano merecen ser citadas por su noble contenido y sus excelencias literarias. Sus advertencias a sus dos hijos tuvieron buenos frutos. Salonio fué obispo de Ginebra y Verano, obispo de Vence. Salonio compuso una explicación mística de los Proverbios y del Eclesiástico en que aparece su hermano como dialogante.

El citado obispo Honorato de Marsella es atestiguado por el continuador de Gennadio como hábil orador que preparó sus sermones para la lectura en privado y compuso también biografías de Santos Padres para edificación de la posteridad. Sólo se ha conservado la vida de Hilario de Arlés. También fué buen orador el obispo Sedato de Nimes, a fines del siglo v. A juzgar por el corto sermón pronunciado en la fiesta del nacimiento de Cristo, que fué descubierto el año 1923.

Mayor importancia tuvo la actividad literaria de cuatro presbíteros del sur de las Galias. Dos de ellos vivieron en Marsella. El presbítero Museo († hacia el 460) sólo nos es conocido por la indicación de Gennadio (c. 79) de que los libros litúrgicos por él compuestos (véase más adelante) eran los mejores para el culto. Escritor más profundo fué el presbítero Salviano, que vivía todavía cuando Gennadio (c. 67) indicó los escritos que había leído de él. Salviano alcanzó edad muy avanzada († hacia el 470), pues su nacimiento ocurrió en el último decenio del siglo IV. Tréveris o Colonia parecen haber sido su patria. Siendo cristiano se casó con una mujer pagana, pero no sólo la llevó a la fe cristiana, sino que más tarde la movió también a hacer voto de castidad perfecta. La carta en que junto con su mujer, Paladia, y su hija, Auspiciola, pedía a sus suegros comprensión para ello es un magnífico monumento de su actitud cristiana y altamente humana. Fué pres-

bítero, monje en la isla de Lerins y, por fin, actuó en Marsella. De los escritos que Gennadio cita (algunos datos no se pueden interpretar con seguridad) sólo se conservan dos. En el gran escrito *Sobre el juicio presente* o *Sobre el gobierno de Dios* trató de robustecer la fe en la providencia de Dios que se tambaleaba por culpa de la situación de la época y echó en cara a la población latina que su propia corrupción de costumbres había tenido la culpa de la desgracia caída sobre ellos. Ya antes hemos tenido que llamar la atención sobre la unilateralidad y exageración de sus acusaciones. Su tendencia a exagerar se manifiesta también en su anterior escrito *Contra la avaricia*, que dirigió como misiva de Timoteo a toda la Iglesia católica. En él afirmaba que los católicos, especialmente los clérigos y monjes, estaban obligados a hacer regalos a la Iglesia y a nombrarla heredera de sus fortunas, no para enriquecer a la Iglesia, sino a favor de los pobres y necesitados que recurren a ella.

Claudiano Mamerto († 473-74) fué presbítero en Vienne y fiel ayudante de su hermano, obispo de esta ciudad. Hizo especiales méritos por el culto litúrgico. Como escritor teológico de rango lo manifiesta su escrito polémico dirigido contra Fausto de Riez. De sus dos cartas conservadas, la que está dirigida al retórico Sapaulo de Vienne es significativa de su postura intelectual. Le pide remediar la decadencia de la ciencia y el arte y cita a Nevio, Plauto, Varrón, Graco, Crisipo, Fronto y Cicerón como ejemplos clásicos para la educación en la escuela.

Por la misma época desarrolló una fecunda actividad en Arlés el presbítero Juliano Pomerio, que era a la vez profesor de retórica. Compuso varios escritos, sobre los que nos informan el continuador de Gennadio y el obispo Isidoro de Sevilla (véase más adelante). Sólo se ha conservado un excelente escrito *De la vida contemplativa* en tres libros. Pero este título sólo se refiere al primer libro. El segundo trata de la vida activa de los miembros del clero y el tercero de los vicios que deben huir y de las virtudes que deben practicar. Con él quiso proponer a sus hermanos un modelo de su actividad. Entre los perdidos está un escrito *Sobre la naturaleza del alma* en ocho libros, cuyo contenido indican ambos historiadores de la literatura. Por Isidoro sabemos que en el libro segundo se trataba la cuestión de si el alma era corporal o incorpórea, y se decidía por su corporalidad, apoyándose además en Tertuliano. La comparación con el escrito de Claudiano Mamerto permite ver que esta cuestión dividía al mundo teológico de las Galias del sur todavía a fines del siglo v.

A estos buenos presbíteros se sumaron tal vez otros dos. Gennadio (c. 68) habla de un tal Paulino como autor de sermones sobre el comienzo de la Cuaresma, el domingo de Pascua, la obediencia, la penitencia y los neófitos, sin indicar el oficio que tenía. Como se trata de sermones, es natural considerarlo como presbítero, que tal vez sea idéntico con el fecundo escritor llamado Paulino de Burdeos, a quien cita el obispo Avito de Vienne (véase más adelante). Constancio, autor de la importante vida del obispo Germano de Auxerre († 448), que estaba en estrechas relaciones con Apolinar Sidonio, fué muy probablemente presbítero.

Es de importancia para valorar la vida intelectual eclesiástica de fines del siglo v observar que hubo un grupo de escritores que estaba todavía totalmente bajo la influencia de la cultura y literatura romana antigua. El más conocido de ellos es el citado Cayo Solio Modesto Apolinar Sidonio († 489). Descendiente de una nobilísima familia gala, nació el 431 en Lyon, emprendió la carrera de los altos empleados romanos, que lo puso en contacto con los emperadores occidentales Avito (del que fué yerno), Mayoriano y Antemio. Lo mismo que algo después el empleado Boecio se dedicó a la filosofía, él se dedicó a la poesía. Testigo de ello son sus 24 cantos (*Carmina*), en los que no se encuentra huella alguna del pensamiento cristiano y, en cambio, se encuentran frecuentes testimonios de su dependencia de la poesía romana antigua. Era prefecto de la ciudad de Roma cuando por los años 469-70 fué elegido obispo de Clermont-Ferrand. Arroja una luz favorable sobre su carácter el hecho de que al aceptar la elección decidió abandonar la poesía mundana porque era incompatible con su oficio eclesiástico. Pero no se dedicó a la teología, sino a la epistolografía.

Como fruto de esta nueva actividad literaria, en la que por lo demás también imitó ejemplos clásicos, hay nueve libros de cartas (reales y literarias) que él mismo publicó poco a poco. Abundantes ocasiones de escribir cartas le dieron sus amplias relaciones con personas de todas las clases, los muchos solicitantes que se le acercaban y los negocios mundanos relacionados con su oficio eclesiástico. No se tratan en ellas cuestiones importantes de filosofía, teología o ascética; pero nos dan una visión muy instructiva del estado y situación eclesiástica, política y cultural de su tiempo. Demuestran también que no pudo reprimir del todo su tendencia a poetizar. Sin embargo, sólo en doce de sus 157 cartas hay poesías, pero la mayoría de éstas son también de carácter profano. En la última carta del libro nueve expresa la intención de glorificar en

himnos a los mártires de las Galias, pero según todas las apariencias no lo hizo. Que no carecía de sentido religioso lo certifica el hecho por él mismo atestiguado de que compuso prefacios y oraciones para la misa, que más tarde reunió Gregorio de Tours en un libro (perdido).

Además de Apolinar Sidonio hubo un gran círculo de literatos que tenía la misma animación por la poética romana antigua que a él lo había llenado en su juventud y que no perdió del todo incluso siendo obispo. Se los ha reunido, llamándolos un círculo de amigos suyos. Sus nombres nos son conocidos por sus cartas, pero sus obras no han pasado a la posteridad. No podemos saber de qué tipo eran, pues aunque Apolinar es generoso en alabanzas a ellas, es muy parco en indicaciones concretas sobre su contenido. Parecen haber sido preferentemente de carácter mundano. Ese es sin duda el caso del retórico Victorio, de León de Narbone, secretario particular del rey visigodo Eurico, del retórico Lampridio de Burdeos y de Secundino. Apolinar celebra a éste como poeta de ocasión en bodas y cacerías, pero atestigua también que fué autor de una inscripción métrica para la basílica construída por el obispo Paciente de Lyon.

De la segunda mitad del siglo V sólo se han conservado dos poesías cristianas, cuyos autores estuvieron fuera de este círculo. La una es la "Oración de acción de gracias a Dios", en la que Paulino de Pella, nieto del célebre retórico Ausonio, describió el año 459, a la edad de ochenta y tres años, su agitada vida. En ella se expresan una inconmovible confianza en Dios y una infantil piedad. Pero desenmascara también la desgracia del tiempo en que vivió este piadoso nieto de un abuelo tan poco piadoso. La otra poesía tiene como autor a un tal Paulino de Périgueux, por lo demás desconocido, que hacia el 470 versificó los escritos de Sulpicio Severo sobre San Martín de Tours y la narración (perdida) del obispo Perpetuo de la misma ciudad. La obra completa se divide en seis libros y abarca 3.622 hexámetros. Su valor poético es escaso.

De los obispos galos del siglo VI hay tres que desde antiguo han llamado la atención: Avito de Vienne, Cesáreo de Arlés, y Gregorio de Tours.

Alcimo Ecdicio Avito descendía, como Apolinar Sidonio, de una noble familia gala asentada en Vienne. Como él, recibió la formación clásica que era tradicional en estas familias. Pero a diferencia de Apolinar Sidonio, parece que desde el principio hizo de la fe cristiana el factor dominante de su vida intelectual. Ello era una

parte de la herencia de su familia, de la que él mismo pudo decir que había dado ya varios obispos a la Iglesia. El fué el hijo mayor del arzobispo Isiquio de Vienne, al que sucedió entre el 490 y 494. Murió el año 518.

La descripción de su actividad eclesiástica y político-eclesiástica, que culminó en la conversión de los borgoñones arrianos y en la primera dirección de la Iglesia católica borgoñona, corresponde a otra parte. Constituyen la decantación de su trabajo pastoral sus sermones dirigidos a la población católica. De ellos sólo se han conservado completos dos que pronunció en las procesiones antes de la fiesta de la Ascensión de Cristo. Pero hay todavía fragmentos de un gran número de ellos.

Como escritor pertenece Avito a los poetas cristianos, entre los que tiene un lugar destacado. Cultivó la poesía preferentemente antes de ser obispo, pero se mantuvo en su órbita bastante tiempo después de ser nombrado obispo. Una gran cantidad de epigramas que compuso antes del año 500 se perdió en el saqueo de Vienne. Los salvados los excluyó como impropios de la colección de sus poesías que hizo por deseo de su hermano menor, Apolinar, obispo de Valence. Esta colección abarca, por tanto, únicamente dos poesías mayores. La primera es una amplia epopeya de la historia primitiva de la humanidad en cinco libros, basándose en los primeros capítulos del Génesis. Los tres primeros libros: 1. De la creación del mundo. 2. De la caída. 3. De la sentencia de Dios, han sido llamados la primera elaboración del motivo *Del paraíso perdido*. Los otros dos describen el diluvio y el paso del mar Rojo como dos tipos del bautismo, ya que los hombres pecadores contemporáneos de Noé y del Faraón perecieron en el agua, mientras que los habitantes del Arca y el pueblo elegido se salvaron. Tratan en cierto modo el tema "de la vuelta al paraíso perdido", que aparece aquí aisladamente. A pesar de la imitación formal de los poetas antiguos, especialmente clásicos, y de la dependencia temática de la Biblia, el conjunto es una obra poética independiente llena de bellezas literarias.

La segunda poesía *De la virginidad* fué dirigida por Avito a su hermana Fuscina, que fué consagrada a Dios por sus padres desde la juventud y que vivía como monja en Vienne. Nació del deseo de fortalecer a la hermana, a la que consideraba como la mayor gloria de la familia, para la perseverancia en su no elegida vocación, ya que no sólo presentaba su sublimidad, sino también los dolores y fatigas de una esposa y madre. Esta segunda poesía está por

debajo de la primera en calidad poética, lo que se explica sin más por su propósito.

El arzobispo Cesáreo de Arlés alcanzó por los años 502-542 en la parte más al sur de las Galias, en la que cambiaron sus dominadores germánicos hasta que el año 536 fué incorporada al reino de los francos, la misma posición que su contemporáneo Avito de Vienne en el reino de los borgoñones. Estamos mejor informados sobre su carrera que sobre la de Avito gracias a la vida compuesta por algunos de sus discípulos, especialmente por el obispo Víctor de Toulon, poco después de la muerte de su maestro. Por ella sabemos que el camino hacia las más altas dignidades eclesiásticas estaba abierto a personas para ello apropiadas no por el esplendor de su noble nacimiento, sino sólo y únicamente por sus cualidades personales. Nacido hacia el 470 en la provincia de Chalón-sur-Gaône, fué admitido en el clero de la ciudad a la edad de dieciocho años. Poco después se dirigió al monasterio de Lerins, donde quería pasar su vida. La severidad con que administró el oficio de mayordomo suscitó, sin embargo, el descontento de los monjes y puso en peligro su propia salud, de forma que el abad lo envió a Arlés. El lugar que le fué indicado para reponerse temporalmente se convirtió, sin embargo, en puesto de su importantísima actividad de más de cuarenta años. El arzobispo Eonio de Arlés, que le conoció y estimó en lo que valía, lo libró de sus relaciones con el monasterio de Lerins, lo ordenó diácono y sacerdote, lo nombró superior de un monasterio corrompido (499) y le pidió a la hora de morir que fuera su sucesor.

La exposición de sus relaciones con los dominadores germánicos pertenece a otra parte. Su actividad principal se movió, sin embargo, en el marco latino y cristiano. Sus esfuerzos por arreglar la polémica en torno al agustinismo ya han sido valorados. Además de los dos pequeños escritos que compuso con este fin y de un tratado sobre el misterio de la Trinidad, conservado sólo fragmentariamente, y dirigido contra el arrianismo de Oriente y Occidente, su bibliografía está dedicada a las tareas práctico-religiosas y eclesiásticas que le impuso su desgraciada época. Abarca, por lo que conocemos, un escrito corto y otro amplio de advertencias a su clero o a los obispos a él sometidos sobre sus deberes, dos reglas monacales, una para el monasterio de hombres que le había confiado su predecesor y otra para el monasterio de mujeres que él mismo fundó en Arlés el año 512, y finalmente, su testamento, cuya autenticidad se ha impugnado sin razón.

Pero su herencia literaria consiste esencialmente en sermones. Por su *Vida* se sabía que había desarrollado una gran actividad de predicador tanto en Arlés mismo como en sus frecuentes visitas a su extensa diócesis. Se sabía también que había enviado colecciones de sus sermones más allá de los límites de su diócesis metropolitana a obispos de las Galias, Italia y España. Pero sólo una parte de ellos llevan su nombre en los manuscritos. Después de decenios de investigación el benedictino Germain Morin ha preparado una monumental edición de todos los sermones de Cesáreo, basándose en la investigación de innumerables manuscritos. Ofrece nada menos que 236 sermones, 26 de los cuales se publican en ella por vez primera. Como no se podía pensar en ordenar cronológicamente los sermones, el editor los ha dividido en cinco grupos, a cuya cabeza puso los 78 sermones (1, 4-80) por los que se puede conocer con máxima claridad sus características y la personalidad del predicador. Los tres grupos siguientes se refieren a textos particulares del Antiguo y Nuevo Testamento (81-186), al año eclesiástico movible (187-213) y a fiestas de santos (214-232). Forman el final seis pláticas a monjes (233-238). Los números dos y tres están aparte de los sermones, pues el número dos es el prólogo que Cesáreo hizo de una colección de sus propios sermones y el número tres es una recensión del llamado símbolo atanasiano, cuyo autor y fecha de nacimiento no han podido ser determinados todavía con seguridad.

La obra de predicación de Cesáreo se ha hecho comprensible por vez primera gracias a esta edición. Lo muestra como un auténtico epígono, pues sus sermones sólo en mínima medida son propiedad suya. Para la mayoría de ellos aprovechó escritores antiguos. Esta utilización tiene diversos grados, desde una libre elaboración de las fuentes hasta la producción de sermones en que sólo la introducción y el final proceden de Cesáreo. Como era de esperar, Cesáreo recurre la mayoría de las veces a los sermones de Agustín. Además de él, utilizó a Orígenes (en traducciones latinas), Cipriano, Ambrosio, Máximo de Turín, Fausto de Riez, y algunas veces incluso a Pelagio y a su partidario el obispo británico Fastidio. A menudo se inspiró también en la colección gala de homilías, que ha pasado bajo el nombre del obispo semiarriano Eusebio de Emesa y que hasta el momento constituye un problema para la investigación patrística.

Cesáreo supo utilizar todas estas fuentes con mano maestra para sus fines y hacer de los más diversos extractos sermones

unitarios y cerrados en sí, cuya lectura alegra el espíritu y el corazón incluso actualmente. Todos están dirigidos, a excepción de los seis últimos, al pueblo y revelan a Cesáreo como un padre espiritual fielmente preocupado, como una personalidad profundamente religiosa e íntegramente dedicada al servicio de Dios y de la Iglesia, y como un hombre humilde, siempre dispuesto a ayudar, noble y amable. Desde el punto de vista del contenido, no se limitan a atestiguar la doctrina dogmática de la Iglesia; gracias a sus relaciones con su época y con el pueblo, nos dan también una amplia visión de los aspectos sombríos y luminosos de la vida eclesiástica.

El obispo Gregorio de Tours descendía, como Apolinar Sidonio y Avito, de una distinguida familia gala de Clermont-Ferrand, donde vió probablemente la luz del mundo el año 538. Originalmente se llamaba Jorge Florencio, pero más tarde se puso el nombre de Gregorio por veneración al obispo Gregorio de Langres, abuelo de su madre Armentaria. Después de la temprana muerte de su padre dirigieron su educación su tío Galo, obispo de Clermont-Ferrand († 592), y después de su muerte, el presbítero Avito, que más tarde fué también obispo de esta ciudad. Hacia el 563 recibió la orden del diaconado. A la edad de treinta y cinco años poco más o menos fué elegido, el 573, obispo de Tours, como sucesor del obispo Eufronio, del que era pariente. Sus veinte años de actividad episcopal († 593-94) pertenecen ya totalmente a la historia de la Iglesia franca.

El cambio que había ocurrido en las nobles familias galas respecto a su posición frente a la cultura romana aparece claramente en los escritos de Gregorio. Su lenguaje y su estilo confirman su propia afirmación de que no sabía nada de gramática y retórica. No recibió ninguna formación profunda en las "siete artes liberales". Su idioma no es ya el romano, sino el galo-romano, y su estilo carece de las finuras y aliento retórico que caracterizaban al de sus predecesores en mayor o menor medida.

A Gregorio mismo debemos el índice de sus escritos. Entre ellos sólo se encuentra uno teológico en el estricto sentido de la palabra: un comentario a los Salmos en un libro. Pero precisamente este escrito se ha perdido, excepto pequeños fragmentos. Otro es de tipo litúrgico. Trata la oración nocturna de horas y determina en qué tiempo debe hacerse según la visibilidad de las constelaciones desde septiembre hasta el agosto siguiente.

La obra principal de Gregorio es, sin duda, la historia de los

francos, en diez libros. Es significativo que los francos recibieran la representación de su pasado de manos de un perteneciente a una antigua familia gala. La decisión de Gregorio de escribir su historia supone que se sintió perfecto súbdito de los reyes francos y que a la vez encontró una relación interna con los invasores extraños. Esta posición política de Gregorio fué evidentemente consecuencia del hecho de que Clodoveo, fundador del reino de los francos, fué el único invasor germánico que entró inmediatamente en la Iglesia católica. La obra de Gregorio ha llegado a ser la fuente más importante para la historia antigua de los francos. Desde el libro quinto, en el que empieza a hablar de su tiempo, es también rico en noticias originales sobre la historia de la Iglesia franca hasta el año 591. La crítica ha comprobado que no está libre de faltas de ligereza, pero a la vez ha reconocido el insobornable amor a la verdad de su autor y ha llamado a la obra en conjunto "uno de los documentos más importantes de toda la literatura histórica" (W. v. Giesebrecht).

Aunque Gregorio no lloró el pasado imperio romano, vivió en él el recuerdo de los milagros que Dios había hecho en el pasado por medio de los mártires y santos de la Iglesia gala y estuvo convencido de que Dios glorificaba a la Iglesia gala con milagros incluso en su tiempo. Los ocho "libros de milagros" que coleccionó al final de su vida nacieron por los mismos años a que corresponde su historia de los francos. Es natural que comenzara con los milagros "actuales" ocurridos en el sepulcro de su gran predecesor San Martín, tanto más que estaba convencido que el año 563 se había librado de la enfermedad contraída poco antes de su ordenación de diácono gracias a su peregrinación a Tours. En una primera noticia, probablemente su primer trabajo literario al comienzo de su pontificado, propuso a su comunidad cuarenta curaciones de las más diversas enfermedades para robustecer su fe. Como tales curaciones se repitieron en los años siguientes, añadió otros dos informes sobre sesenta milagros. Un cuarto informe sobre cuarenta y siete milagros se quedó sin terminar a causa de su muerte. Estos informes constituyen los libres 3-6 de la colección. Un segundo escrito, nacido por los años 581-587, fué dedicado por él a los milagros del mártir galo Julián, de los tiempos de la persecución de Diocleciano, cuyo sepulcro en Brioude se había convertido en lugar de peregrinación muy visitado (libro 2 de la colección). A ello se sumó hacia el 587 el escrito *En glorificación de los confesores,* que describía milagros de santos galos que no

habían sido mártires (libro 8 de la colección). Más tarde compuso el escrito *Sobre la vida de los Padres*. Contiene veintidós vidas de obispos, abades y anacoretas, a la mayoría de los cuales conocía personalmente y algunos de ellos eran parientes suyos. Incluyó también a una abadesa franca llamada Monegunda en el escrito que compuso no antes del 592 (libro 7 de la colección). Cuando poco antes de su muerte reunió estos siete escritos hagiográficos en una colección, puso a su cabeza como libro 1 un octavo, nacido hacia el 590: *En glorificación de los mártires*. Constituye, en cierto modo, la introducción a los demás libros de milagros, pues trata de los milagros de Cristo, de su Madre, de los apóstoles y de un gran número de mártires, la mayoría de los cuales pertenecen a la Iglesia gala. Respecto a éstos constituye una importante fuente, porque garantiza su historicidad indicando el culto que se les tributaba en sus sepulcros.

La obra en conjunto hace de Gregorio el principal hagiográfico de la Iglesia latina. Compartió con su época la fe en los milagros que en ella se manifiesta. Sería absurdo hacerle reproches personales por ello.

Además de la gran colección, le son atribuídos otros tres escritos hagiográficos: los tormentos de los llamados lirones de Efeso y dos informes sobre los milagros de los apóstoles Andrés y Tomás. El mismo atestigua que conoció la primera por un sirio, con cuya ayuda la tradujo al latín. Este texto sirio era la traducción de uno griego que pertenece a los informes inauténticos sobre mártires de la persecución del emperador Decio. Respecto a los otros dos escritos, que son elaboraciones de antiguas leyendas sobre los dos apóstoles dichos, no hay ningún testimonio de Gregorio mismo. Es, sin duda, inauténtica la vida de un presbítero, Romano de Le Mans, que hace poco fué publicada con su nombre. Según una breve indicación de Venancio Fortunato (véase más adelante), Gregorio compuso también canciones espirituales. Pero él mismo no habla de ello.

A excepción de Apolinar Sidonio y Gregorio de Tours, todos los escritores teológicos, predicadores y poetas que hemos citado vivieron en el sur de las Galias. Después de Cesáreo de Arlés se acabó también allí casi del todo la producción literaria. De su segundo sucesor, Aureliano (546-551), se han conservado, además de una carta al rey Teudeberto I de Austrasia († 548), dos reglas monacales, que dependen, sin embargo, de las de Cesáreo. Gregorio de Tours atestigua que el obispo Ferreolo de Uzès († 581) com-

puso "algunos libros de cartas" en las que tuvo como modelo a Apolinar Sidonio. Se han perdido. Se ha conservado una regla para el monasterio por él fundado que tiene cierta independencia.

En el norte de las Galias los escritores teológicos fueron escasos. Dentro todavía del marco latino-cristiano antiguo transcurrió la vida del obispo Ruricio de Limoges, que, como Apolinar Sidonio, Avito de Vienne y Gregorio de Tours, descendía de una noble familia gala. Antes de ser obispo (hacia el 485) estuvo casado. Se ha conservado el canto nupcial que compuso para él Apolinar Sidonio. Más tarde los esposos siguieron el ejemplo, no raro entonces, de hacer voto de continencia. Los únicos restos de su actividad episcopal están en la colección de 82 cartas, algunas de las cuales pertenecen, sin embargo, a su época preepiscopal. Nos dan una visión de su vida diaria que revela gran semejanza con la de su antiguo amigo Apolinar Sidonio, con la diferencia, sin embargo, de que manifiestan una mayor inclinación religiosa. Mantuvo también correspondencia con el obispo Fausto de Riez. Pero en ella no se habla de las cuestiones dogmáticas y teológicas que importaban a éste. Por Apolinar Sidonio sabemos que el arzobispo Remigio de Reims, que bautizó a Clovodeo y tuvo un largo gobierno (459-533), dejó tomos de sermones, que él llama muestras ejemplares de la retórica. Han desaparecido sin dejar huella. Las cuatro cartas conservadas de Remigio se refieren a la situación de los francos. Los cinco sermones que han sido atribuídos al obispo Eleuterio de Tournai (511-531) son en parte inauténticos y en parte de dudosa autenticidad. Al valiente obispo Nicecio de Tréveris (526-566), a quien Gregorio de Tours incluyó en su escrito *De la vida de los Padres,* le eran atribuídos antes dos pequeños escritos de contenido litúrgico; pero la crítica se los ha atribuído al obispo Nicetas de Remesiana (véase más adelante). De sus cartas sólo se han conservado dos. La una está dirigida a la reina lombarda Clodoswinda. La segunda estuvo dirigida nada menos que al emperador Justiniano I. Pero demuestra que Nicecio estaba muy mal informado sobre el emperador, pues en ella le hace con duras palabras el reproche de haber caído en la herejía de Nestorio y Eutiques, según la cual Cristo sólo era hombre (¡!). En la persona del obispo Mario de Avenches (de la Suiza francesa) († 594) hubo un continuador de Próspero de Aquitania para los años 455-581, pero esta continuación está sensiblemente por debajo de la obra principal.

Posición excepcional tiene el escritor que vamos a ver a continuación, Venancio Honorio Clemenciano Fortunato, "el últi-

mo poeta romano". No era galo de nacimiento. Nació en la aldea de Duplavilio (Valdobbiodene, junto a Treviso, en Italia del Norte) hacia el 530 como hijo de una humilde familia. Recibió su formación en Ravenna. Fué instruído en las artes liberales, pero su vida demuestra que desde el principio hubo en él una disposición de ánimo expresamente cristiana que lo eleva sobre Enodio y Apolinar Sidonio. En Ravenna contrajo una grave enfermedad de los ojos, de la que fué curado untándose el ojo enfermo con el aceite de la lámpara que ardía en una iglesia de Ravenna ante la imagen de San Martín. Para darle gracias se decidió a hacer por el año 565 una peregrinación al sepulcro del santo de Tours, de la que no regresó ya a Italia. No tuvo demasiada prisa en la peregrinación. La vida errante parecía estar en su sangre, y como el errar, también el poetizar y el pedir limosna. Pasó por los Alpes, atravesó Suiza y llegó a Metz, entonces capital de Austrasia. Fué recibido por el rey Sigiberto, que le encargó el himeneo para su próxima boda con Brunilda. Sólo después de dos años continuó la peregrinación, que lo llevó, por fin, pasando por Tréveris, a Tours, donde se detuvo largo tiempo. En lugar de emprender el viaje de regreso a Italia después de cumplir su finalidad, prefirió conocer las Galias más detenidamente. La casualidad puso fin a este peregrinar de posada en posada. Cuando visitó Poitiers, se hizo presentar a Radegunda, viuda del rey Clotario I († 561), que se había retirado al monasterio de la Santa Cruz, de aquel lugar, cuya directora era Inés, hija espiritual de la reina. A la cultísima y a la vez profundamente religiosa reina franca le gustó el último poeta romano y trabó con él una noble amistad. Lo movió a que recibiera la dignidad sacerdotal y aceptara la cura de almas del pequeño monasterio. Así encontró Venancio en las Galias su segunda patria.

Por lo demás, desde Poitiers emprendió todavía algunos viajes. Estuvo especialmente en relación con Gregorio, cuando éste fué hecho obispo de Tours. Por fin, fué elegido obispo de Poitiers hacia fines del siglo VI. Pero disfrutó poco tiempo esta dignidad, pues su muerte tuvo que ocurrir en los primeros años del siglo VII. Su herencia literaria consta de poesías y de escritos en prosa. De sus poesías se hizo poco antes de su muerte una colección en once libros (con algunos textos en prosa y cartas), que no se conserva en su forma primitiva. Desde el comienzo debió ser hecha sin mayor orden cronológico u objetivo. A la cabeza del primer libro se pusieron, sin embargo, las dos poesías que Venancio había hecho en Italia antes de empezar su peregrinación: un panegírico del obispo

Vidal de Ravenna y una descripción de la iglesia de San Andrés, por él construída. Todas las demás, 300 poco más o menos, nacieron en las Galias. Todas poseen una característica común: son poesías de ocasión en que se refleja su vida vagabunda, hasta los banquetes opulentos en que pudo participar y los brindis en ellos hechos. El círculo de personas a que estaban dirigidas o de que hablan es extraordinariamente amplio y polifacético: reyes y reinas francos, duques y condes del reino franco alternan con muchos obispos, abades y otros clérigos latinos. En los libros posteriores tiene una posición destacada la noble Radegunda. Desde el punto de vista del contenido, son poesías panegíricas de alabanza y acción de gracias, en las que no raras veces se revela una servil sumisión a los reyes y grandes del mundo. Constituyen una segunda serie los epitafios para obispos y clérigos, laicos, hombres y mujeres, galos y germanos.

De la abundancia de estas poesías se han destacado desde hace tiempo las magníficas descripciones de la naturaleza, que manifiestan un sentimiento totalmente moderno de ella: la descripción de las bellezas naturales del valle del Mosela en una poesía al obispo Nicecio de Tréveris, de la región de Metz con sus florestas, jardines y colinas de viñas, la narración sobre el viaje por el Mosela y el Rhin desde Metz hasta Andernach.

Los cantos espirituales son menos en número. Pero entre ellos se encuentran perlas de esplendor imperecedero, como los himnos "Pange lingua gloriosi", "Vexilla regis prodeunt", "Quem terra, pontus, sidera", que más tarde fueron admitidos en la liturgia y permanecen hasta el día de hoy en el breviario romano.

Además de la gran colección, hubo, sin duda, otra o dos más, de las que proceden otras 31 poesías. Entre ellas alcanzó gran fama la poesía "Sobre la caída de Turingia", en la que aparece la noble Radegunda hablando como hija del rey turingio para lamentar con palabras conmovedoras la amarga suerte de su casa. En conjunto se muestra Venancio Fortunato como un perfecto maestro de la forma, al que la musa romana hizo hablar por última vez su mejor lenguaje entre los dominadores germánicos, y como un poeta de la gracia de Dios dotado de abundantes dones de espíritu y de gran fantasía en sus mejores horas.

Con una segunda serie de escritos Venancio Fortunato se sitúa como hagiógrafo al lado de Gregorio de Tours. El más extenso de sus escritos hagiográficos, la vida de San Martín, fué compuesto por él en versos para satisfacer su especial veneración al santo. Se basa

en los escritos de Sulpicio Severo sobre Martín y en la poesía de Paulino de Perigueux. Fué escrita antes del 576. Pero nada impide que fuera compuesta poco después de su llegada a Tours. Las demás biografías son escritos en prosa de pequeña extensión que están por debajo de los poéticos desde el punto de vista estilístico. Dos tienen como tema al célebre obispo Hilario de Poitiers: una vida basada exclusivamente en afirmaciones eventuales de Sulpicio Severo y un librito sobre los milagros ocurridos en el siglo VI en su sepulcro, que constituye un paralelo de las narraciones de Gregorio sobre los milagros de San Martín. Otros dos escritos se refieren a los obispos Marcelo de París († 436) y Severino de Burdeos (siglo V). Tres describen los milagros de contemporáneos de Venancio, de los obispos Albino de Angers († después del 550), Paterno de Avranches († después del 557) y Germano de París († 576).

Después de la muerte de la noble Radegunda (†587) Venancio le dedicó también a ella un memorial. Está redactado objetivamente y su centro de gravedad son los milagros de los santos. Dadas las relaciones en que había estado con ella, no pudo faltar la nota personal sin premeditación. La hagiografía tenía ya entonces sus leyes no escritas que Venancio creyó tener que observar.

3. En España.

Lo mismo que en la época de florecimiento de la Iglesia latina, también en el tiempo transcurrido desde el 430 a fines del siglo VI, la Iglesia de España está muy por detrás de las de Italia y las Galias. En el amplio transcurso del siglo V sólo intervino como escritor con una modesta continuación de la crónica de Jerónimo desde el 379 al 468 el obispo Idacio, que probablemente ocupó la sede episcopal de Chaves en Galicia. Sólo tiene valor independiente desde el año 428; el horizonte de su autor apenas pasa de las fronteras de su patria. La Edad Media consideró poco esta crónica, pues sólo existe en un manuscrito único.

De la primera mitad del siglo VI sólo conocemos tres escritores teológicos nombrados en el índice literario de Isidoro de Sevilla. Los tres vivieron bajo el gobierno del rey visigodo Teudis (531-548). El obispo Justiniano de Valencia puede ser contado entre los dogmáticos; pero Isidoro sólo cita un escrito de él en el que contestaba a cinco preguntas que le había hecho un tal Rústico. Trata-

ban del Espíritu Santo, del adopcianismo de los bonosianos, de la irrepetibilidad del bautismo cristiano, de la diferencia entre el bautismo de Juan y el de Cristo y de la invisibilidad del Hijo y del Padre. Ha desaparecido sin dejar huella. Se ha conservado la breve explicación del Cantar de los Cantares del obispo Apringio de Beja (Portugal), que hace abundante uso del método alegórico-místico de explicación. Isidoro observa que Apringio había escrito "algunas cosas más" que no habían llegado a su conocimiento. La explicación del Apocalipsis del obispo Justo de Urgel, hermano mayor del obispo Justiniano, se ha perdido también, excepto dos grandes fragmentos que fueron publicados por vez primera el año 1900. No confirman el juicio favorable que Isidoro dió de este comentario en el sentido de que casi había superado a los antiguos comentaristas del Apocalipsis.

En la segunda mitad del siglo VI se aumentó la producción literaria. Pero el obispo Martín de Braga (Portugal), no fué español de nacimiento. Nacido hacia el 515 en Panonia, hizo una peregrinación a Tierra Santa, donde echó los fundamentos de su formación teológica. No sabemos con qué motivo llegó al extremo de Occidente. Llegado a Galicia hacia el 550, fundó un monasterio en Dumio. A su época de abad corresponde sin duda la traducción de dos colecciones de sentencias de Padres egipcios, *Sentencias de los Padres,* cuyo ejemplar griego había traído consigo de Palestina. Siendo abad de Dumio recibió la dignidad episcopal. El año 572 fué metropolita de Braga. Murió el año 580.

Se le ha llamado el apóstol de los suevos arrianos. La conversión del rey Teodomiro antes del 559 fué obra suya. Sus escritos son exclusivamente de carácter religioso-moral y eclesiástico-práctico. Uno de sus tratados ascéticos, *Sobre la ira,* apenas es más que un resumen del escrito de Séneca que lleva el mismo título. Un segundo resumen del escrito de Séneca, *Sobre la pobreza,* le ha sido atribuído más tarde. Un *Libro sobre las buenas costumbres,* que consta de 145 sentencias, también basadas en parte en Séneca, le fué atribuído por vez primera en el siglo XVI sin fundamento en los manuscritos. Está fuertemente influída por Séneca su *Fórmula de la vida honesta,* auténtica con toda seguridad, que dedicó al rey suevo Mirón (570-583), pero que, como se dice en el escrito dedicatorio, estaba destinada a sus servidores y, sobre todo, a los laicos que quisieran hacer una vida honesta y honrada. Trata las cuatro virtudes cardinales: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Son independientes sus tres tratados sobre la vanidad, el or-

gullo y la humildad. La única carta que se conserva de su gran colección se refiere a la liturgia bautismal (véase más adelante). En interés de la administración eclesiástica hizo Martín una colección de 84 cánones que se refieren al clero y a los laicos. En ella reunió, además de los cánones de los concilios griegos de todos conocidos, los de los sínodos africanos y españoles. Fué incorporada a posteriores colecciones canonísticas de fuentes.

Llamó mucho la atención el sermón de Martín, aparecido en 1883, en su texto completo y cuidadosamente reproducido, *Sobre la corrección del pueblo labrador*. Después que el sínodo de Braga del año 572 había ordenado que los obispos en sus visitas pastorales previnieran al pueblo del culto a los dioses y de otros pecados graves y lo consolidaran en la fe en la resurrección y en el juicio final, Martín envió al obispo Polemio de Astorga, a ruegos de éste, un sermón hecho con este fin.

El valor que este sermón tiene actualmente está menos en la teoría sobre el nacimiento del culto a los dioses desarrollada por Martín que en sus informes sobre los usos supersticiosos de origen pagano que estaban todavía entonces muy difundidos entre la población rural. Su condenación de la denominación de los días de la semana según Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno, que no habían sido más que ateos griegos y ninguno de ellos había creado un día, no sirvió de nada. Por extraño que parezca este *Sermón a los aldeanos*, es el único monumento de la actividad retórica del clero español que ha llegado a nosotros.

Dos contemporáneos de Martín, los obispos Liciniano de Cartagena y Severo de Málaga (ambas ciudades costeras estaban desde el 552 bajo el domino del imperio oriental), compusieron en común una carta dogmática al diácono Epifanio, cuyo obispo había propuesto la tesis de que sólo a Dios convenía la incorporalidad, lo mismo que había hecho un siglo antes, poco más o menos, Fausto de Riez. Conocían el escrito de Claudiano Mamerto dirigido contra éste y se basaban en él y en Agustín. Pero también combatían la tesis con pruebas de la Escritura y argumentos racionales.

Isidoro de Sevilla conocía numerosas cartas de Liciniano, de las cuales sólo se han conservado dos, además de la que acabamos de citar. Arrojan una luz favorable sobre la actitud espiritual de su autor. La una está dirigida al papa Gregorio I. Le da las gracias por las abundantes enseñanzas que le ha dado su libro pastoral. Es instructiva la lamentación siguiente de que la triste situación en que vive no le permite la realización de todas las exigencias

de tal libro, así como el ruego al papa de que le envíe los demás escritos en él citados. La circunstancia de que en el registro de Gregorio I no conste respuesta alguna a esta carta permite deducir una laguna, pues no es probable que, dada la costumbre del papa, dejara sin contestar la carta de Liciniano.

La otra carta es una contribución interesante a la leyenda de la carta de Cristo caída del cielo. El obispo Vicente de Ibiza, transmitió a Liciniano la noticia que le había llegado anónimamente de que en Roma había caído del cielo una carta de Cristo exigiendo una más digna celebración del domingo. El hecho de que Vicente, que había hecho anunciar esta noticia al pueblo desde el púlpito, prestara fe a tales estupideces indignó tanto a Liciniano que rompió el escrito del obispo en presencia del que se lo había llevado. En su respuesta exigía a Vicente romper ante el pueblo el escrito anónimo en caso de que lo tuviera todavía. Dadas estas muestras, es de lamentar que se hayan perdido las demás cartas de este ilustrado obispo, junto con los otros escritos que Isidoro no comenta detalladamente porque no habían llegado a conocimiento suyo. Liciniano mismo padeció el destino de una muerte prematura en Constantinopla por los tiempos del emperador Mauricio (582-602), y además, como observa Isidoro, envenenado por sus enemigos, según rumores.

Por Isidoro sabemos que el obispo Severo de Málaga compañero de Liciniano, compuso por lo menos dos escritos, uno de los cuales arroja una inesperada luz sobre otros sucesos. Se dirigía contra el obispo Vicente de Zaragoza, que había caído en el arrianismo, aunque como víctima de las medidas violentas del último rey visigodo arriano, Leovigildo (568-586). El segundo era un tratado sobre la virginidad dirigido a la hermana de Severo. Ninguno de los dos ha llegado a nosotros.

Con Liciniano mantuvo correspondencia el abad Eutropio, del monasterio Servitanum, que poco tiempo después fué obispo de Valencia († después del 589). Su correspondencia se ha perdido. Pero se han conservado los tratados ascéticos del abad sobre la teoría de los ocho vicios y sobre la dirección de los monjes, que tienen también forma de carta. Permiten conocerlo como concienzudo guía de almas y superior de monasterios fielmente preocupado de la disciplina y el orden.

Un caso de excepción es el cronista Juan de Valclara, que constituye un paralelo del cronista Jordanis, un poco más antiguo que él. Lo mismo que éste fué el único ostrogodo que fué escritor ca-

tólico, Juan fué el primer visigodo que se dedicó a escribir. Nacido de padres visigodos que habían entrado en la Iglesia católica antes de la conversión general de los visigodos, recibió su formación en Constantinopla, donde estuvo dieciséis años. Después de su vuelta a España fué durante un decenio perseguido por el rey Leovigildo por profesar la fe católica. Después de su muerte Juan fundó un monasterio en Valclara, lugar por lo demás desconocido. Allí compuso una crónica como continuación de la del obispo africano Víctor Tunnense (véase más adelante), a quien había conocido sin duda personalmente en Constantinopla. Se extiende desde el año 567 hasta el 590 y abarca, por tanto, los años que precedieron a la conversión de los visigodos. A pesar de su brevedad es reconocida como una valiosa fuente histórica por la objetividad y veracidad de su autor. Juan fué también el primer visigodo que ocupó una sede episcopal católica. Entre los miembros del sínodo de Zaragoza del año 592 aparece como obispo de Gerona. Su regla monacal y otros escritos que cita Isidoro de Sevilla (c. 44), se han perdido.

Por la misma época desarrolló el arzobispo Leandro de Sevilla una gran actividad literaria. Descendía de una familia noble, perteneciente sin duda a la antigua población latinizada de España, que hacía el 554 emigró de Cartagena hacia Sevilla y dió sus cuatro hijos a la Iglesia. El mayor, Fulgencio, fué obispo de Ecija; pero no hay testimonio de que fuera escritor. Leandro fué primero monje, y como tal hizo grandes méritos por la conversión de los visigodos al cristianismo católico, tema que pertenece a otra parte. Desterrado por el rey Leovigildo, llegó el año 580 a Constantinopla, donde trabó amistad para toda la vida con el apocrisiario de allí más tarde papa Gregorio I. Su herencia literaria, reseñada exactamente por Isidoro, cayó bajo mala estrella. Sus escritos antiarrianos y litúrgicos se han perdido totalmente, lo mismo que sus numerosas cartas. Aparte del sermón que pronunció en la clausura del sínodo de Toledo del año 589, sólo se conserva de él un librito *Sobre la instrucción de las vírgenes (consagradas a Dios) y el desprecio del mundo,* que él dedicó a su hermana, la monja Florentina. Sus excelencias estilísticas y de contenido dan motivo para lamentar la pérdida de sus demás escritos. Murió el 13 de marzo del 600 ó 601.

Mejor suerte tuvieron los escritos de su hermano menor Isidoro, que fué sucesor suyo como obispo de Sevilla y lo sobrevivió toda una generación († 636). Con él recibió la antigua España cristiana bajo la dominación visigoda un escritor que supera a todos

sus predecesores en el número de sus escritos y en influencia sobre la posteridad y a la vez el único que puede ser situado al lado de los mejores escritores cristianos de Italia y las Galias en esta época de epígonos.

Sus numerosos escritos, que, como caso único en toda la historia literaria de la antigüedad cristiana en escritores de gran fecundidad, se han conservado todos, pueden dividirse en dos grupos, uno eclesiástico y otro profano.

La principal obra teológica, cuyo título. *Los tres libros de sentencias,* iba a ser usado innumerables veces durante la Edad Media, puede ser caracterizada como un manual de dogmática y moral. Pero no se debe imaginarlo como una exposición del dogma y de la moral sistemáticamente ordenada. El primer libro está sistemáticamente construído en el sentido de que comienza con la doctrina sobre Dios y termina con la de los novísimos. Pero en el medio sólo está ordenado en la medida en que estaban desarrollados los dogmas trinitario y cristológico por los tiempos de Isidoro. Los otros dos libros son de contenido ético. El segundo está bastante sistemáticamente construído, porque trata las cuestiones fundamentales de la vida religiosa cristiana: pecado, gracia, predestinación, conversión, arrepentimiento y penitencia, virtudes y vicios. El tercero se extiende en cuestiones particulares de la vida cristiana. Es digno de observar que, además de los deberes individuales, son tenidos en cuenta los sociales de señores y súbditos, jueces y abogados, ricos y pobres. Desde el punto de vista del contenido, Isidoro aprovechó en este escrito como fuente principal el comentario a Job de Gregorio I.

Recientemente (1936) se editó con su nombre un escrito *Sobre las herejías.* La cuestión de su autenticidad tiene que ser, sin embargo, investigada más detenidamente. A petición de su hermana Florentina, compuso Isidoro un escrito bastante amplio *Contra los judíos,* en dos libros, el primero de los cuales desarrolla el argumento profético del Antiguo Testamento, mientras que el segundo trata la vocación de los gentiles, la reprobación de los judíos, la derogación del Antiguo Testamento y la institución del Nuevo. Este escrito se distingue por su sistemático orden de ideas. Sus fuentes no han sido comprobadas todavía exactamente.

Isidoro no compuso comentarios sobre la Sagrada Escritura. Pero hizo cinco contribuciones a la exégesis. Las dos primeras pueden ser contadas como ciencia introductoria: un índice de los escritos canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento indicando el

contenido de cada uno de los libros bíblicos y una colección de noticias biográficas sobre personas importantes del Antiguo y Nuevo Testamento titulada *Sobre el nacimiento y la muerte de los Padres*. Los tres restantes están al servicio de la explicación alegórico-mística de la Escritura, en la que Isidoro se regaló. En el más amplio de ellos presenta, basándose en antiguos comentaristas de la Escritura, con Orígenes a la cabeza, los tipos y secretos místicos que encontró expresados en los libros históricos del Antiguo Testamento, ya en palabras, ya en hechos. Los encontró también en los números y nombres de personas que aparecen en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, como lo demuestran otras dos contribuciones más pequeñas basadas principalmente en Agustín.

La liturgia está representada por el libro *Del origen de los oficios (eclesiásticos)*, es decir, de los elementos del culto, incluídas las horas de oración y los días de fiesta y ayuno. Un compendio de derecho eclesiástico es el libro *Del origen de los servidores del culto*, que añadió al que acabamos de citar. Pero en él se habla también de los monjes y del estado de las vírgenes, viudas, casados y penitentes.

A la teología pastoral pueden adscribirse tres pequeñas piezas: una admonición a la penitencia, una confesión de los pecados con un efusivo arrepentimiento, ambas en verso, y una oración, añadida a esta poesía para mejorar la vida y llorar continuamente los pecados. Estaban evidentemente destinadas a uso de los penitentes. A esta categoría pertenece también la regla monacal, para la que Isidoro se basa principalmente en Juan Casiano y San Benito.

Al dominio de la historia de la Iglesia pertenece, finalmente, el libro de Isidoro *Sobre los varones ilustres*, es decir, la continuación del índice de escritores eclesiásticos de Gennadio de Marsella. Abarca 48 capítulos, algunos de los cuales tratan años ya estudiados por Gennadio, y llega hasta el obispo Máximo de Zaragoza (véase más adelante). Se ha transmitido en dos formas, una corta, en la que faltan los 13 primeros capítulos, y otra más extensa. Las cuestiones que surgen de esta diferencia están todavía pendientes. Sólo podrán ser resueltas a la base de una edición crítica, que no existe hasta el momento.

El escrito profano más amplio de Isidoro es la gran obra extrañablemente titulada por él mismo *Etimologías*. De hecho es una enciclopedia de todo el saber de la antigüedad basada en las fuentes accesibles al autor. Se comprende el título si se observa que Isidoro trata de explicar continuamente los conceptos y los objetos

por la etimología de las palabras con que son denominados. La división en 20 libros procede de Braulio, que fué mucho tiempo archidiácono de Isidoro y siguió siendo su confidente literario incluso después de ser llamado a Zaragoza por su hermano, del que fué sucesor. Isidoro trabajó en esta obra los últimos quince o veinte años de su vida, y cuando murió no estaba todavía terminada. La obra, que carece de prólogo, comienza con un bosquejo de las siete artes liberales, pasa después a la medicina y de ésta inmediatamente a las *Leyes y tiempos* (libros 1-5). Los temas eclesiásticos y teológicos son tratados en los libros 6-8, basándose en sus escritos eclesiásticos. En abigarrada sucesión se añaden unos a otros los libros sobre idiomas y naciones, los animales, el mundo y sus partes, la tierra y sus partes, ciudad y campo, piedras y metales, guerras y juegos, barcos, construcciones y vestidos. El libro 20 trata del comer y beber y de los utensilios de cocina.

Isidoro nombra un gran número de autores. Las citas que da de ellos no siempre las sacó de sus escritos, sino de colecciones y florilegios posteriores. Esto vale, sobre todo, para los autores más antiguos. Pero con mucha frecuencia no indica sus fuentes y, además, según investigaciones actuales, precisamente las que utilizó con más frecuencia. El valor del conjunto está en el resumen de los dominios más importantes del saber en el decadente mundo romano. No barruntó siquiera que con ello preparaba una mina de conocimientos científicos para la Edad Media.

Antes, y junto a esta obra enciclopédica, compuso Isidoro una serie de escritos especializados de contenido gramatical y científico-natural, que, naturalmente, están en relación con sus *Etimologías*, pero que tratan más por extenso los dominios paralelos del saber. En la *Historia natural* se estudian también fenómenos particulares que faltan en la enciclopedia, por ejemplo, el tiempo, masas y pesos, tierra firme y terremotos. Para ellos proyectaba, sin duda, otros libros de las *Etimologías*.

Dentro de los escritos profanos de Isidoro forman un grupo especial los históricos. Por deseo del rey Sisebuto († 619), compuso una crónica desde el principio del mundo hasta el año 615, aprovechando las de Julio Africano, Jerónimo y Víctor Tunnense, citados en el prólogo, y de otros autores cristianos. Estudia muy rápidamente la época precristiana, para detenerse en la historia del cristianismo y sobre los sucesos de su tiempo. Desde el punto de vista del contenido, este escrito podría, por tanto, ser llamado historia de la Iglesia. Pero pretende ser una historia universal. Lo

mismo que Agustín, divide el transcurso del mundo en seis edades. Pero esta división no influye en la crónica, que está planteada del todo analíticamente. Isidoro incluyó un resumen de ella en el libro 5 de las *Etimologías,* añadiendo los años transcurridos entretanto (hasta el 627).

Mayor valor tiene la *Historia de los visigodos* desde sus comienzos. Existen dos redacciones, la más breve de las cuales llega hasta la muerte del rey Sisebuto, mientras que la más larga llega hasta el año 625. En el título son nombrados también los vándalos y suevos. Su historia es expuesta, por tanto, sólo a título de apéndice desde el 406 al 525 y desde el 408 hasta el 547, respectivamente. Antes que él había escrito el obispo Máximo de Zaragoza († 619-20) una breve historia de los sucesos en España en tiempos de los visigodos. Se ha perdido; se supone que Isidoro la aprovechó.

Lo mismo que los ostrogodos en Italia recibieron su historia de Casiodoro y los francos en las Galias de Gregorio de Tours, los visigodos obtuvieron la exposición de su historia más antigua de manos de un perteneciente a la antigua población latinizada. La postura política y personal respecto a los invasores germánicos fué la misma que la de los dos autores antes citados. En Isidoro se añade una nota patriótica. España es para él "el más bello de todos los países desde Occidente hasta las Indias", "la joya y el adorno del globo terrestre" (prólogo).

4. En Africa.

La Iglesia africana, que dió a la Iglesia latina el gran Agustín, pasó a segundo término a consecuencia del desfavorable cambio de su situación política. Después de la muerte de Agustín apareció un primer grupo de teólogos, cuya principal actividad literaria estuvo determinada por la lucha espiritual contra los vándalos arrianos.

El más antiguo de ellos parece haber sido el obispo Víctor de Certenna, en Mauritania, que, según Gennadio, compuso un amplio escrito contra los arrianos y lo hizo llegar a conocimiento del rey Genserico (428-477). Se ha perdido, como también sus numerosos sermones, que Gennadio sabía en posesión de los hermanos preocupados por la salvación de sus almas. Dos pequeños escritos, *Sobre la penitencia* y *Para consuelo en la tribulación,* dirigidos a un tal Basilio, son probablemente idénticos a dos escritos in-

auténticos de Ambrosio de Milán y Basilio Magno. Digno de mención es, a pesar de su brevedad, un escrito de consolación profundamente sentido del obispo Antonio Honorato de Cirta (Constantine), en Numidia, a un tal Arcadio, desterrado por Genserico por pertenecer a la fe católica. Esta carta indica la cordial participación del obispo en la difícil suerte de uno de sus fieles. Seguramente no fué el único en padecerla.

Bajo el rey Hunerico (437-488), que al comienzo de su reinado moderó un poco el tono, la sede primacial de Cartago pudo volver a estar ocupada después de veinte años de orfandad. El obispo Eugenio, que la ocupó hacia el 480, tuvo que sentir, sin embargo, en su propio cuerpo la reanudación de la persecución. Después de padecer malos tratos fué conducido el año 483, con unos 5.000 católicos, a los desiertos arenosos de Africa. Al año siguiente Hunerico volvió a llamarlo a Cartago, donde el rey quería que se celebrara un diálogo religioso entre arrianos y católicos, con la esperanza de que vencieran los arrianos. El diálogo, que debía comenzar el 1 de febrero del 484 después de entregar a los obispos arrianos y al rey Hunerico la profesión de fe de los obispos católicos compuesta por Eugenio, no llegó a celebrarse. El 21 de febrero el rey desterró sin más a 384 obispos católicos. De este tiempo procede la conmovedora carta que Eugenio escribió a su comunidad para fortalecerla en la perseverancia en la fe católica. Otros escritos que cita el continuador de Gennadio se han perdido. El rey Gundamundo (484-496), un poco más benigno, permitió regresar a Eugenio y a los obispos que vivían todavía. Pero cuando el rey Trasamundo (496-523) renovó la política de persecución con suma crudeza, Eugenio fué desterrado de nuevo y se refugió al sur de las Galias, donde murió el año 505 en Albi.

Mientras tanto habían continuado la lucha contra el arrianismo de los vándalos otros obispos. El pequeño escrito del obispo Cereal de Castellum Ripense, en Mauritania, que informa sobre una disputa con un obispo arriano de nombre Maximino, se ha conservado. Asclepio, obispo de un pequeño lugar de Numidia, y Voconio, obispo de otro Castellum (¿?), sólo nos son conocidos como polemistas antiarrianos por las notas que Gennadio les dedicó. Por él sabemos además que Asclepio escribió también contra los donatistas y fué un celebrado orador, y que Voconio combatió contra otros herejes y contra los judíos. Sobre las circunstancias de la vida del obispo Vigilio de Tapso estamos poco informados. Sólo sabemos que llegó a Cartago para participar en las conversaciones religiosas

que acabamos de citar. Ya hemos citado más arriba su escrito *Contra Eutiques*. De los demás escritos que le fueron atribuídos sólo le pertenece el amplio diálogo antiarriano en tres libros, que fué motivado, sin duda, por la polémica contra los vándalos arrianos. En él cita otros dos pequeños escritos polémicos contra un diácono arriano llamado Maribodo y contra un obispo arriano llamado Paladio. Ambos se han perdido.

Sobre la persecución de Genserico y Hunerico estamos bien informados por la *Historia de la persecución de la provincia de Africa*, del obispo Víctor de Vita, de los años 488 ó 489. Para la exposición de la primera se basó en informes ajenos. La última la vivió él mismo. Se comprende la indignación bajo cuya influencia describe las crueldades de estos reyes, pero no hay que dudar de lo fidedigno de su informe. Por lo demás, es muy reservado en indicar los católicos que apostataron de la fe durante las dos persecuciones. Sobre estos apóstatas estamos mejor informados por el escrito del sínodo de Roma del año 487 ó 488, en el que se determinaron las condiciones de su readmisión en la Iglesia. En él se habla de miembros del clero y del laicado que se hicieron volver a bautizar por los arrianos en parte obligados y en parte libremente. Datos exactos sobre la conducta del episcopado contiene el índice de los obispos de las distintas provincias que habían sido invitados al diálogo religioso del año 484; de 466 obispos, 88 apostataron de la fe católica.

Un apéndice del escrito de Víctor constituye el informe especial, que no procede de él, sobre el martirio de siete monjes de Cartago que Hunerico hizo matar el año 483-84, con el abad Liberato a la cabeza. La persecución durante el largo gobierno del rey Trasamundo no encontró ningún informador.

El escritor más joven de este primer grupo, el obispo Fulgencio de Ruspe, es el teólogo más destacado que produjo la Iglesia africana después de Agustín. Encontró en el diácono Ferrando de Cartago, que se le había adherido ya de joven y fué compañero suyo durante muchos años, un buen biógrafo. Nacido como descendiente de una familia senatorial hacia el 467 en Telepte, recibió una esmerada formación, en la que se incluían también el griego y la literatura. Correspondiendo a la tradición de su familia, entró al servicio de la administración y fué nombrado procurador siendo joven. Pero le atraía la vida monacal apartada del mundo y, a pesar de la oposición de su madre, se dedicó a ella desde el año 497 poco más o menos. Bajo la presión de la persecución de Trasamun-

do quiso incluso emigrar a la Tebaida. Pero cuando en Siraco supo la caída de los Padres del desierto en el monofisitismo, después de una visita a Roma, regresó a Africa el año 500. El año 507 fué elegido contra su voluntad obispo de la ciudad portuaria de Ruspe. Poco después lo desterró Trasamundo, junto con más de 60 obispos, a Cerdeña, donde fundó un monasterio en Cagliari y actuó a la vez como padre espiritual. Como el rey sabía que era la cabeza intelectual del episcopado africano, lo hizo traer a Cartago hacia el año 515 para disputar con los obispos arrianos en su presencia. Como no se cumplió la esperanza del rey de una victoria de los arrianos, Fulgencio fué desterrado de nuevo a Cerdeña hacia el año 517. Seis años más tarde pudo regresar, junto con los demás obispos desterrados, a Africa, al subir al poder Hilderico (523-530), el único rey vándalo que fué benigno con los católicos; Fulgencio pudo dedicarse durante un decenio a sus deberes con toda tranquilidad († en enero del 532 ó 533).

Contra el arrianismo de los vándalos compuso nueve escritos de mayor o menor extensión. Se han perdido dos de ellos y de un tercero sólo hay extractos. Este abarcaba originalmente diez libros, que, a juzgar por los restos, desarrollaban una refutación muy sólida. La composición de esta primera serie de escritos polémicos ocurrió desde el año 515 hasta su muerte.

Durante su segundo destierro en Cerdeña fué mezclado por los monjes de Escitia en la polémica en torno al agustinismo, en la que tomó parte con varios escritos.

A estos escritos polémicos se añadió una exposición resumida sobre el dogma católico que le pidió un laico llamado Pedro como medio protector contra los herejes en una peregrinación hacia Jerusalén.

El biógrafo de Fulgencio atestigua que, después de volver del segundo destierro, pronunció ante el pueblo un gran número de sermones con buen éxito. Según Isidoro de Sevilla, compuso también sermones para otros obispos, como algo más tarde había de hacer también Cesáreo de Arlés. De esta abundante herencia homilética sólo se han conservado 10 sermones, indudablemente auténticos. Demuestran que se había apropiado el estilo oratorio de Agustín. La gran lumbrera de la Iglesia africana era ya objeto de gran veneración. Al estudio diligente de los escritos de Agustín debió también la claridad y solidez de doctrina que distingue a todos sus escritos. También tuvieron mala suerte sus cartas. Ferrando habla de una muy amplia correspondencia de Fulgencio con

personas de las más diversas clases en Africa, Cerdeña y Roma. De ellas sólo quedan 18, 13 de él y 5 a él. La riqueza de las cartas conservadas en explicaciones dogmáticas y teológicas (algunas son verdaderos tratados en forma de cartas) hace sentir dolorosamente la pérdida de las demás.

Poco después de la muerte de Fulgencio la dominación de los vándalos sobre Africa tuvo un fin poco honroso (534-539). La incorporación al imperio oriental arrastró al país latino no sólo a la esfera política de influencia de la Roma oriental, sino también a su esfera de influencia espiritual y eclesiástica. Las consecuencias de este cambio se hicieron sentir en el dominio de la teología. Nació un segundo grupo de escritores teológicos que tiene carácter completamente distinto del primero. La polémica antiarriana terminó, porque no tenía ya objeto. La Iglesia africana no pudo ser afectada en toda su extensión por la gran polémica entre la ortodoxia de Calcedonia y el monofisitismo, que entonces tenía conmovida a la Iglesia griega; faltaban los supuestos para ello. Pero en una de las polémicas teológicas la Iglesia africana participó intensamente. Los teólogos africanos que tuvieron parte en la polémica de los tres capítulos ya han sido mencionados. La actividad literaria del diácono Ferrando de Cartago es anterior a su informe sobre la cuestión de los tres capítulos. Además de la citada biografía de Fulgencio de Ruspe, tenemos de él otras once cartas y una pequeña colección de cánones de sínodos griegos y africanos. Entre las cartas, que en parte son tratados dogmáticos, aparece la última, la dirigida al Cómite Regino, cuya primera mitad pertenece a Fulgencio. Regino le había hecho dos preguntas, cuya unión es instructiva. La primera era de carácter dogmático y se refería a la cuestión de la corruptibilidad o incorruptibilidad del cuerpo de Cristo, que había sido disputada en la Iglesia griega. Pero la segunda decía: "¿Cómo debe portarse un general cristiano en asuntos militares?" Fulgencio sólo pudo contestar a la primera pregunta. Ferrando emprendió la respuesta a la segunda, y con ello dió un raro documento de la antigua pastoral militar cristiana. La colección de cánones debía servir, sin duda, para el uso práctico de la administración eclesiástica. Sobre las circunstancias de la vida del obispo Facundo de Hermiane, violento enemigo del emperador y del papa, sabemos muy poco. De Constantinopla, donde compuso su principal escrito a favor de los tres capítulos, regresó sano y salvo a Africa. Pero cuando escribió su obra contra Mociano, tuvo que retirarse a un refugio sólo conocido de sus amigos. Como escritor parece haberse

agotado en esta polémica. El obispo Víctor Tunnense compuso una crónica, cuya primera parte, *Elaboración de la crónica de Próspero de Aquitania,* se ha perdido. La segunda, en la que continuaba la crónica de Próspero desde el año 444 al 566, se ha conservado. Su valor está, naturalmente, en la información sobre los sucesos de su tiempo, por la que se echa de ver su posición favorable a los tres capítulos.

El obispo Primasio de Hadrumento fué el primer obispo africano que renunció a su postura primera en la polémica de los tres capítulos (551). Víctor Tunnense testifica que fué por vanidad, esperando llegar a ser primado de la provincia de Bizancio. Consiguió su meta, pero disfrutó poco tiempo de su nueva dignidad. Compuso dos escritos que no tienen nada que ver con la polémica de los tres capítulos. Su conservado comentario al Apocalipsis es una verdadera obra de epígono. Se basaba en Agustín, pero especialmente en Ticonio. Ultimamente ha llamado, sin embargo, la atención de los eruditos como fuente para conocer el perdido comentario de Ticonio y el texto latino del Apocalipsis que usaba la Iglesia africana. El segundo escrito (perdido) trataba de completar el incompleto escrito de Agustín sobre las herejías, añadiendo la parte teológica proyectada. Sería interesante poder ver cómo resolvió esa tarea. En los escritos de Agustín pudo encontrar abundantes materiales para ello.

A Primasio suele ser unido por regla general Junilio Africano. Es cierto que Primasio se encontró el año 551 en Constantinopla con Junilio, alto empleado del Estado, que le informó sobre una introducción a la Sagrada Escritura hecha en griego que le había entregado su autor, Paulo, maestro en la escuela teológica de Nilibis. Primasio le pidió que la tradujera al latín y Junilio lo hizo. Por tanto, sólo está relacionado externamente con Africa. Su autor era un sirio que conocía el griego, y su traductor no era africano, sino libio de nacimiento, según Procopio de Gaza.

Africano era, sin duda, Cresconio, autor de una *Concordia* de cánones del tipo de la colección de cánones de Ferrando de Cartago. En su escrito dedicatorio a un obispo llamado Liberio se descubre como laico o monje. Se le sitúa en Africa porque toma postura frente a la colección de Ferrando y expresa la modesta opinión de que su obra no será superflua junto a la de Ferrando. Los numerosos manuscritos en que aparece demuestran que su colección tuvo en la posteridad más éxito que la de Ferrando.

En Africa, finalmente, tuvo la poesía cristiana en esta época

dos o tres representantes más. El más antiguo, Blosio Emilio Draconcio, hijo de una noble familia de Cartago, representa un paralelo de los anteriores poetas cristianos que como él descendían de círculos acomodados. Emprendió la carrera de jurista y dedicó sus ratos de ocio a componer poesías profanas, de las que se ha conservado una pequeña colección. Una de estas poesías desagradó al rey Gundamundo (484-496) porque glorificaba a uno de sus enemigos. El poeta, condenado a prisión, hizo primero el intento de satisfacer al rey con una poesía, en la que pone a la vez como modelo la bondad de Dios y su misericordia. Pero Gundamundo no se dejó conmover. Para su propio consuelo compuso Draconcio una amplia poesía, "De la alabanza a Dios" (en 2.427 hexámetros), de contenido expresamente cristiano, que revela su espíritu cristiano y su talento poético. En ella ensalza la gracia de Dios en la creación y conservación del mundo, pero especialmente en su redención por su Unigénito Hijo, y pide que se corresponda a ese amor y se tenga una inconmovible confianza en El. En la poesía se mezclan partes didácticas con efusiones líricas y oraciones a Dios. Tuvo incluso la valentía de fustigar al arrianismo. Por algunas indicaciones de su colección de poesías profanas se deduce que más tarde recuperó la libertad, probablemente por favor del rey Trasamundo, a quien parece haber dedicado una poesía laudatoria que se ha perdido.

A este buen laico se sumó el obispo Verecundo de Iunca. Antes de que la polémica de los tres capítulos se convirtiera en perdición suya, había compuesto, según Isidoro de Sevilla, dos poesías: "Sobre la resurrección y el juicio final" y "Sobre la penitencia". Sólo se conserva la segunda, que es muy personal, ya que el pecador, rechinando los dientes, aparece acusándose a sí mismo y, después de dolorosas expresiones que conmueven el corazón, describe los horrores del juicio final, ante el que se ve situado.

Es extraño que los manuscritos ofrezcan bajo los nombres de Tertuliano y Cipriano una poesía cuyo título es igual que el de la primera poesía de Verecundo, ya que unas veces se llama "Sobre la resurrección de los muertos" y otras "Sobre el juicio". Este tercer representante parece haber sido un contemporáneo de Verecundo algo más viejo que él.

Los tres representantes atestiguan la decadencia de la poesía prosódica entre el siglo IV y mitad del VI.

CAPITULO V

SITUACIÓN INTERNA DE LA IGLESIA

A pesar de la desfavorable situación en que se encontraba la Iglesia latina desde el segundo tercio del siglo IV, en la población latina y latinizada de los más antiguos reinos germánicos pulsó todavía una intensa vida religiosa y eclesiástica. Por lo demás, no se añadieron nuevas instituciones a las que se habían estructurado en la época del florecimiento. En casi todos los dominios se llegó, sin embargo, a nuevos hechos, que se caracterizan como resultado de una evolución normal unida a cambios más o menos profundos y dan a la realidad un nuevo cuño.

Este cuño no fué unitario; cambió según la especial situación en que fué puesta cada provincia por los invasores germánicos, por una parte, y, por otra, conforme al mayor o menor número y calidad de las fuerzas eclesiásticas operantes dentro de la población latina hasta en las diócesis más apartadas. Para alcanzar una visión totalmente concreta de la situación interna de la Iglesia, habría que tratar, por tanto, por separado cada uno de los países, como hemos hecho al exponer la vida espiritual y de fe de la Iglesia. Pero como tal modo de consideración exigiría un espacio demasiado amplio, y como además la vida interna de la Iglesia tuvo en lo esencial en todos los sitios el mismo contenido y persiguió los

mismos fines, es conveniente considerar sus principales manifestaciones en lo que atañe al caso.

1. La celebración eucarística. Las liturgias de la misa.

Las cuatro liturgias que se habían formado en el siglo IV encontraron su propio desarrollo dentro de su ámbito de validez. De la que mejor informados estamos es de la liturgia romana, que, dada la posición de Iglesia principal del Occidente de Roma, tuvo sobre las demás una influencia más o menos grande.

Por mucho tiempo se creyó tener una obra auténtica de León Magno en la colección de formularios de la misa que se conservaba incompleta en un manuscrito de Verona y fué publicada el año 1735. De ahí su nombre de *Sacramentarium Leonianum.* La expresión "sacramentarium" no tiene nada que ver con los sacramentos de la Iglesia católica; se remonta a la denominación, atestiguada ya por Agustín, de las oraciones de la celebración eucarística como "sacramenta", y se refiere a las colecciones litúrgicas que sólo tienen oraciones pronunciadas en la celebración eucarística, con exclusión de las lecturas de la Escritura. La investigación crítica más detenida de la colección atribuída a León I ha demostrado que, efectivamente, contiene sólo material de la ciudad de Roma, pero que ni procede de León Magno ni es un libro litúrgico oficial de la Iglesia romana, sino un trabajo privado que, como recientemente se ha demostrado, fué hecho entre los años 538-558 fuera de Roma. Sus numerosos formularios de la misa se reparten entre los siglos IV, V y VI.

El segundo sacramentario romano de la antigüedad procede de fines del siglo VI. Pero éste lleva con razón el nombre de *Sacramentarium Gregorianum,* pues es obra de Gregorio I, que lo redactó probablemente el año 595. Pero esta obra no se conserva en su forma original, como era de esperar en un libro litúrgico ordinariamente usado. Conocido es el hecho de que Carlomagno, que pretendió que en su reino se celebrara el culto según el modelo romano, pidió al papa Adriano I, entre el 784 y 791, que le enviara un ejemplar del sacramentario romano. El papa llamó al misal que hizo enviar al emperador francés por medio del abad Juan de Ravenna "obra de su santo predecesor lleno de Dios". Carlomagno mandó hacer de él una copia, que conservó como ejemplar para su uso en su biblioteca privada de Aquisgrán. Este

ejemplar se ha perdido. Pero se han conservado algunos manuscritos litúrgicos considerados como copias del ejemplar de Aquisgrán y con ayuda de los cuales se ha podido reconstruir éste mismo (1924). Reproduce el sacramentario de Gregorio en la estructura que tenía en tiempos del papa Adriano I. Poco más tarde se vió en el manuscrito de la biblioteca capitular de Padua (1927) la estructura que tenía en tiempos del papa Honorio I (625-638) y que parece diferir de su forma original únicamente en los formularios de la misa de algunas pocas fiestas de santos introducidos entre Gregorio I y Honorio I. Pero Gregorio I no se contentó con hacer un sacramentario. También dió su texto definitivo a la más importante parte de las oraciones de la misa, el llamado canon, excepto algunas ampliaciones posteriores, especialmente la adición del Memento de difuntos, que originalmente sólo estaba en los formularios de las misas de ánimas.

El sacramentario no bastaba, por tanto, para la celebración eucarística, porque no contenía ni las lecturas de la Sagrada Escritura ni el texto de los cantos del coro.

Al ser abandonada la llamada "Lectio continua", es decir, lectura continuada de un determinado libro de la Sagrada Escritura, fué introducido el sistema de perícopas, en el que se leían, primero en los días de fiestas solemnes y después en los días comunes, partes escogidas (perícopas) de la Sagrada Escritura apropiadas para las ocasiones respectivas. Estas lecturas fueron al principio tres, una del Antiguo Testamento, otra de las Epístolas de los apóstoles y otra de los cuatro evangelios. Más tarde fueron limitadas a dos, la primera de las cuales se tomaba por regla general de las epístolas de los apóstoles (la cual Epístola), pero a veces también del Antiguo testamento, mientras que la segunda era sacada generalmente de los evangelios. Para las perícopas de los evangelios no fué creado en Roma ningún libro especial; para encontrarlas servían los manuscritos de los cuatro evangelios, a los que se anteponía un índice de las partes que había que usar como perícopas, indicando su comienzo y su fin. Las perícopas no evangélicas se ofrecían en el llamado leccionario. Pero también había simples índices de estas perícopas, para los que es atestiguado el nombre "comes" (acompañante) en el documento fundacional de una iglesia rural en Túsculo el año 471. El índice romano más antiguo de este tipo está en un manuscrito de Würzburg, del que fué editado el año 1910. Se le sitúa a mitad del siglo VI.

Parece que ya en el siglo V tuvo que haber un libro de cantos

de la misa. Pero no llega a ser una magnitud apreciable hasta el antifonario de Gregorio Magno, cuya autenticidad es actualmente reconocida por todos. También se reconoce generalmente que Gregorio sometió a revisión no sólo los textos del canto, sino también el canto mismo y sus melodías. Los eruditos disienten todavía en gran medida al responder a las cuestiones que se refieren al "canto gregoriano". Se rechazó la opinión propuesta aisladamente de que Gregorio había compuesto incluso un tratado de música. De los himnos que le fueron atribuídos, ninguno ha resultado ser propiedad suya.

Por extraño que parezca, se tardó en llegar a la idea de reunir los tres libros litúrgicos, el sacramentario, el leccionario y el antifonario, en uno solo, el misal completo. En ello no llevó la pauta Roma. Sólo se conoce un manuscrito romano del siglo X u XI en que el sacramentario y el antifonario están externamente unidos. Este estado previo del misal completo data del siglo IX y pertenece ya, por tanto, a la Edad Media.

Más escaso es nuestro conocimiento del desarrollo de la liturgia ambrosiana, porque los más antiguos sacramentarios del rito milanés conservados completos proceden del siglo IX. No han sido todavía publicados, a excepción del sacramentario de Bérgamo (1900). Un fragmento bastante amplio contenido en un palimpsesto del British Museum no es más antiguo. Del siglo VII hay fragmentos de una misa de catecúmenos en un palimpsesto encontrado en Saint Gallen el año 1924. Las condiciones del trabajo de investigación son, por tanto, más desfavorables que en la liturgia romana. Tal trabajo muestra en la actualidad la tendencia de acercar la liturgia ambrosiana a la romana y apartarla de la oriental.

Los dos libros litúrgicos más antiguos redactados en las Galias por el presbítero Museo de Marsella, un antifonario y un sacramentario, no han llegado por desgracia hasta nosotros, como tampoco el leccionario en el que el presbítero Claudiano Mamerto de Vienne reunió, según el testimonio de Apolinar Sidonio, las lecciones de la Escritura para las fiestas del año eclesiástico. También se ha perdido el libro en que Gregorio de Tours coleccionó las oraciones compuestas por Apolinar Sidonio mismo. De estas noticias se puede deducir que en la segunda mitad del siglo V la composición y colección de textos litúrgicos estaban abiertas a la iniciativa de los particulares. El texto de otro escrito de Gregorio (*De vita patr.*, 6, 7), al que se ha aludido algunas veces como

argumento de la existencia de libros litúrgicos, no se refiere a un sacramentario.

De los sacramentarios galos antiguos sólo se han conservado dos totalmente o en su mayor parte y están impresos en el siglo XVII: el *Missale gothicum* y el *Missale gallicanum vetus*. Por ellos podemos conocer la estructura de la liturgia gala de la misa en su figura de fines del siglo VII y principios del VIII. Recientemente se han podido recuperar varios fragmentos de más o menos extensión de palimpsestos unciales, pero el más antiguo de ellos sólo se remonta al siglo VII. Hasta hace poco se consideraba al obispo Germano de París († 576) como testigo de una estructura anterior. La exposición de la liturgia gala de la misa en dos cartas, que le son atribuídas en los manuscritos, le ha sido negada el año 1924 y situada en el siglo VII u VIII. Comprobar su estructura anterior es, por tanto, tarea de la investigación histórico-litúrgica. Desde hace mucho tiempo se ocupa de la cuestión del nacimiento de la liturgia gala antigua, pero no ha llegado a resultados universalmente reconocidos. Hace unos años el padre A. Dold, acreditadísimo director del instituto de palimpsestos de la abadía de Beuron, sorprendió a los liturgistas con la edición de un texto litúrgico de los siglos V ó VI, al que pudo llamar el más antiguo libro litúrgico de la Iglesia latina. Lo sacó de un palimpsesto de Wolfenbüttel que procede del antiguo monasterio benedictino de Weissenburg, en Elsass. Pero este libro no es un sacramentario, sino un leccionario. Sobre todos los palimpsestos hasta ahora citados el de Weissenburg tiene la ventaja de que ha conservado el principio y el fin de este leccionario y, en consecuencia, permite reconocer con seguridad su estructura de conjunto. Por desgracia, tiene muchas lagunas en su interior. El autor lo localiza en el suroeste de las Galias y ve en él un ejemplar de uno de los libros litúrgicos hechos por los presbíteros antes citados Museo o Claudiano Mamerto.

Posterior es el llamado sacramentario *Gelasianum*, el tercer sacramentario atribuído a un papa. Pero no es obra del papa Gelasio (492-496), como tampoco el *Leonianum* era obra de León Magno. El trabajo de investigación que le ha sido dedicado en los últimos decenios ha comprobado con toda seguridad que no es un sacramentario romano. Pero tampoco es un trabajo privado, como el *Leonianum*. El manuscrito más antiguo que lo contiene como obra anónima se encuentra ahora en la biblioteca vaticana (*Cod. Vatic. Reg.*, 316); pero fué escrito a fines del siglo VII o en los primeros años del siglo VIII en Francia. Demuestra que la colec-

ción, que se divide en tres libros, fué destinada desde el principio al uso litúrgico. El autor debió hacer la colección después de la muerte de Gregorio, pues da el canon de la misa en la forma redactada por Gregorio, y Gregorio mismo es citado en dicho manuscrito dos veces. Se disputa todavía el lugar y fecha del nacimiento de este sacramentario. Desde el punto de vista del contenido, consta de una mezcla de materiales gregorianos y galos y con frecuencia depende del *Leonianum*. Esa mezcla fué, sin duda, intencionada y la intención en ello existente sólo pudo haber consistido en dar validez dentro de Francia a la liturgia romana frente a la gala antigua, y además patente y honradamente, pues el título de la colección era *Libro de oraciones para la misa de la Iglesia romana*. El autor tuvo éxito, pues el sacramentario *Gelasiano* obtuvo gran difusión en toda Francia durante los siglos VII y VIII e hizo pasar a segundo término la antigua liturgia gala. Cuando Carlomagno quiso introducir en su reino la liturgia romana, su ministro del culto, Alcuino, creyó necesario, sin embargo, dar en un apéndice al sacramentario de Gregorio I una selección de oraciones del *Gelasiano* para asegurar el éxito de la iniciativa del emperador.

En España se ocuparon de cuestiones de liturgia los sínodos de Gerona (517), Valencia (524?), Barcelona (540), celebrados antes de la conversión de los suevos y visigodos. Sólo tiene importancia general la disposición del sínodo de Gerona de que el orden de la misa, el modo de cantar y la celebración de todo el culto tenían que coincidir en las iglesias de la provincia de Tarragona con los usos de la metrópoli. Después de la entrada de los arrianos en la Iglesia católica hubo otros sínodos que continuaron la labor de los primeros, pero su estudio pertenece a otro contexto. Por el canon 4 del sínodo de Braga (561-63) sabemos un detalle interesante de la época anterior. Recuerda, en efecto, que el papa Vigilio (537-555) había enviado al arzobispo Profuturo el texto del canon romano de la misa, prescribiéndolo para la celebración eucarística. Por desgracia, se ha perdido este escrito, por el que podríamos conocer la estructura del canon romano unos cincuenta años antes de Gregorio I. El libro litúrgico más antiguo de la Iglesia española, el llamado *Liber comicus* (derivado de "comes") de la Iglesia de Toledo, procede del siglo VI ó VII. Es un leccionario que ofrece el texto completo de las perícopas de los evangelios y fué publicado por vez primera en 1893. Es instructiva la noticia de Isidoro de Sevilla de que su hermano Leandro había compuesto oraciones para la recitación del Salterio y muchos cantos para la misa junto con

sus dulces melodías, pues demuestra que la creación de nuevos textos y cantos litúrgicos estaba permitida en España todavía hacia fines del siglo VI. A Isidoro mismo debemos la descripción más antigua de la liturgia española de su tiempo.

Por lo que se refiere a Africa, nuestro conocimiento se limita a la noticia de Gennadio de que el obispo Voconio había compuesto, además de sus escritos antiheréticos, un magnífico sacramentario. No ha llegado a nosotros.

2. Bautismo y comunión.

El bautismo

El sacramentario leoniano sólo contiene una oración para recitar en la bendición del agua bautismal el Sábado Santo, que probablemente es un suplemento posterior. De los dos ejemplares citados de Gregoriano el de Padua ofrece la fórmula de conjuración del Sábado Santo, una rúbrica sobre el contacto de los oídos y nariz del bautizando y cinco oraciones pertenecientes a otras tantas lecciones que se refieren al bautismo. El ejemplar de Aquisgrán es más rico en oraciones y rúbricas sobre las ceremonias del bautismo el día de Sábado Santo. Del sacramentario *Gelasiano* se puede sacar un formulario del bautismo casi completo tanto para el día de Sábado Santo como para el sábado antes de Pentecostés. Pero como su ejemplar más antiguo procede de fines del siglo VII o comienzos del VIII no puede ser aducido como testimonio del siglo VI. A éste corresponde la carta sobre la liturgia del bautismo del ya citado diácono romano Juan. Está mutilada al final; la parte conservada responde, sin embargo, a todas las preguntas sobre el bautismo (y el catecumenado) que le había hecho el patricio Senario. Por ella vemos que también en Roma se observaban al bautizar a los niños las antiguas ceremonias procedentes de la era de los mártires, especialmente el uso del cáliz con leche y miel en la misa bautismal tal como está atestiguado en la ordenación eclesiástica de Hipólito.

De tipo local fué la innovación respecto a la administración del bautismo que había arraigado en una parte de la Iglesia española, tal vez ya en el siglo V, y que consistía en sumergir sólo una vez al bautizando, a diferencia de las tres inmersiones que eran usuales en todos los sitios. De este uso particular oímos hablar por vez primera en el escrito de respuesta del papa Vigilio al arzobispo Profu-

turo de Braga. El Papa exigía que se conservara el uso cristiano primitivo y enviaba, además del canon romano de la misa, un ejemplar del formulario romano del bautismo. Cuando el reino suevo se hizo católico, el sínodo de Braga (561-63) ordenó seguir la decisión papal. Pero en el dominio del reino visigodo continuó el uso de la inmersión única. Lo sabemos por la respuesta del obispo Martín de Braga al obispo Bonifacio, de una ciudad no citada, pero que sin duda pertenecía al reino visigodo. Martín impugnaba la opinión de este obispo con acertadas razones. La circunstancia de que los arrianos usaran la triple inmersión no debía conducir a abandonar este uso de parte de los católicos, pues con ello se caía en la herejía contraria del sabelianismo. La práxis basada en una tradición apostólica era la correcta, pues la triple inmersión atestiguaba la Trinidad de las tres divinas Personas (contra el sabelianismo) y el nombre único en que se era bautizado, la unidad de la divina esencia (contra el arrianismo). Ambos usos siguieron existiendo yuxtapuestos incluso después que los visigodos entraron en la Iglesia católica, hasta que el sínodo de Toledo del año 633, para eliminar de una vez la duda continuamente surgida de si alguien estaba o no válidamente bautizado, ordenó el uso general de la inmersión única como símbolo de la muerte y resurrección de Cristo, así como de la unidad de la Trinidad.

Respecto a las fechas de bautizar, León I mantuvo en un escrito a los obispos italianos, que, frente a los abusos, el bautismo debía ser administrado, excepto en caso de necesidad, únicamente por Pascua y Pentecostés. El sínodo de Gerona del año 517 fijó como fechas de bautizar a los catecúmenos Pascua y Pentecostés; sólo los enfermos podían ser bautizados en cualquier época (c. 4). Ordenaba además que los niños recién nacidos que estuvieran enfermos, cosa que era ordinaria, debían ser bautizados el día de su nacimiento (c. 5). Pero por dos sermones de Cesáreo sabemos que él permitía la administración del bautismo en las fiestas de los santos en general bajo la condición de que los candidatos al bautismo se hubieran preparado dignamente a recibirlo durante diez días o por lo menos una semana y a ser posible con participación de sus padres (*Serm.* 225 y 229).

León I tomó también postura respecto al bautismo de herejes. Un sínodo que él celebró en Roma el 458 declaró válido el bautismo administrado por los herejes sin hacer distinción entre ellos, y prohibió la repetición del bautismo a los que se convertían. Con ello perseveró en la postura de la Iglesia romana en la polémica del bau-

tismo de herejes entre el papa Esteban I y Cipriano de Cartago. Ordenó también que a las personas que hubieran caído en cautiverio siendo niños y no recordaran si habían sido bautizadas sólo se les debía repetir el bautismo si, después de cuidadosas investigaciones, no se llegaba a ningún resultado.

Es instructiva la decisión del sínodo de Agde (sur de las Galias) del año 506, según la cual los judíos que quisieran convertirse deberían permanecer ocho meses en el catecumenado, excepto en peligro de muerte, antes de ser bautizados; el sínodo aludía a la vez a las frecuentes recaídas en el judaísmo.

La comunión

No hay duda de que la recepción de la santa comunión dentro de la celebración eucarística sufrió un gran descenso. Pero del tiempo que va desde mediados del siglo v hasta la entrada de los germanos en la Iglesia católica poseemos pocas noticias detalladas. De los sínodos relativamente numerosos que se celebraron en esta época sólo interesan para la cuestión tres galos. El sínodo de Orange del año 411 permitió comulgar a los posesos confiados a los cuidados del clero y a los penitentes durante una enfermedad, pero exigía que los que se restablecieran continuaran las obras de penitencia. El sínodo de Arlés del 443 ó 452 excluía de la comunión a los conductores de caballos o coches y a los titiriteros mientras practicaran sus negocios. La más instructiva es la decisión del sínodo de Agde del año 506, de que los laicos que no comulgaran en Navidades, Pascua y Pentecostés no debían ser considerados como católicos. De ello se puede deducir que en amplios círculos rurales de las Galias del sur no se recibía la comunión ni siquiera en tales días de fiesta. Escapa a nuestro conocimiento si en otras partes de la Iglesia latina la situación era mejor.

La literatura teológica, en el estricto sentido de la palabra, falla totalmente, porque lo mismo que anteriormente, la Eucaristía no fué objeto de ataques heréticos ni de eruditas investigaciones. Contra lo que era de esperar, la predicación no es más rica en noticias sobre la situación real. Entre los numerosos sermones de León I, Pedro Crisólogo y Máximo de Turín no hay ninguno ni sobre la Eucaristía en general ni sobre la comunión en particular. Hablan, dada la ocasión, con gran respeto del "banquete celestial y regio", destacan sus efectos saludables y previenen de recibir indignamente la comunión. Pero en vano se buscarán en ellos reproches sobre la

pereza para acercarse al altar. Sólo una vez critica León I a los comulgantes que dudaban de la presencia real de la carne y sangre de Cristo (*Serm.* 91). De los muchos sermones de Cesáreo de Arlés sólo uno tiene por tema la "Cena del Señor" (*Serm.* 22). Pero se atiene a la narración del Evangelio de San Juan sobre el lavatorio de los pies y, en consecuencia, se agota en aconsejar obras de amor al prójimo y de penitencia. Por lo demás suele hablar con bastante frecuencia de la sagrada Eucaristía y acentúa especialmente las condiciones para recibir dignamente la comunión en las grandes fiestas del año eclesiástico. Pero tampoco en él se habla de que los fieles no se acercan al altar del Señor.

3. El orden de las fiestas y el culto a los santos.

Las fiestas del Señor y de María

Las grandes fiestas del Señor no aumentaron en esta época. La iniciativa del monje Dionisio el Exiguo, que posibilitó la celebración de la Pascua el mismo día en la Iglesia latina y en la griega, ya ha sido comentada más arriba. Las anteriores fechas extremas de la celebración de la Pascua, entre el 25 de marzo y el 21 de abril, se ampliaron, en consecuencia, unos días, primero en Roma, y después, poco a poco, en todo Occidente (22 de marzo-25 de abril). Nuestras actuales procesiones los tres días antes de la Ascensión de Cristo se remontan al 470 poco más o menos. Entonces fueron ordenadas por el obispo Mamerto de Vienne hermano de Claudiano Mamerto, a sus fieles, para apartar los castigos de Dios. El arzobispo Avito conservó este uso de las llamadas rogativas, y el primer sínodo de Orleáns del año 511 lo amplió a todas las Galias. Durante los tres días se debía suspender todo trabajo servil, para que todo el pueblo pudiera reunirse en oración; se debían comer sólo alimentos de los días de ayuno. Unos años más tarde (517) el sínodo de Gerona ordenó en España tales procesiones ("Letanías") para la semana de después de la octava de Pentecostés, desde el jueves al sábado. A la vez introdujo otras letanías sin relación alguna con fiestas del Señor. Debían tener lugar en tres días de la semana después del 1 de noviembre. En las Galias del sur se celebraban desde el miércoles al viernes. Lo oímos de labios de Cesáreo de Arlés, que en tres sermones urgió a los fieles a que participaran en ellas. Les pidió en especial que ayunaran esos días y repartieran entre los peregrinos o los pobres los alimentos que iban a comer

(*Serm.* 207-209). Pero por el texto no se echa de ver la fiesta a cuyas vísperas correspondían estos tres días.

Respecto a las fiestas de María, la Iglesia latina se mostró también en esta época más reservada que la griega. El pontifical romano cita las cuatro fiestas de María—Purificación de María o misa de las Candelas (2 de febrero), Anunciación (25 de marzo), Asunción (15 de agosto) y Natividad (8 de septiembre)—por vez primera en la noticia biográfica del papa Sergio I (687-701). Pero no se dice que él introdujera estas fiestas, sino que ordenó que en ellas debían hacerse procesiones desde la iglesia del mártir Adrián hasta la gran iglesia de María sobre el monte Esquilino (S. Maria Maggiore). Todavía el año 655 el sínodo de Toledo no conocía más que una fiesta de María, la Anunciación. En atención a que su celebración no podía tener lugar por la Cuaresma o por la Pascua, la trasladó para toda España al 18 de diciembre, ocho días antes de las Navidades.

El culto a los santos

A primera vista parece que las fiestas de los santos aumentaron, en cambio, en gran medida. Pero sólo habría sido éste el caso si las fiestas de cada comunidad en honor de sus propios mártires hubieran sido aceptadas y celebradas por las demás. Pero ello ocurrió sólo en los casos en que las ciudades llegaron a tener reliquias de mártires cuyos sepulcros estaban en otro sitio. Estos casos aumentaron en esta época, pero se mantuvieron dentro de límites bastante estrechos. Raras veces podían las ciudades adquirir reliquias de más de un mártir "ajeno". En ello tuvo posición de excepción Roma por razones fácilmente comprensibles. Argumento de ello son las numerosas iglesias mayores y menores erigidas o restauradas durante esta época en honor de mártires ajenos de Oriente y de Occidente. Junto a Roma hay que citar a la ciudad de Ravenna, que el año 402 fué elevada a residencia imperial por el emperador Honorio. Sólo poseía un mártir propio, el obispo Apolinar, sobre cuyo sepulcro el obispo Máximo construyó y consagró el año 549 la célebre basílica S. Apollinare in Classe, en lugar de un antiguo oratorio. Casí todas sus demás iglesias, 20 por lo menos, estaban consagradas a mártires y santos "ajenos".

El verdadero aumento de fiestas no se refirió a los mártires, cuyo número estaba ya cerrado, sino a los santos, en el estricto sentido de la palabra, que fueron juzgados dignos de veneración

cultual, al igual que los mártires. Visto en conjunto, el culto a los santos tiene, por tanto, en sí el carácter de un desarrollo normal.

En la primera mitad del siglo VI nació el gran índice de mártires y santos de los tiempos antiguos, el *Martyrologium Hieronymianum*, así llamado porque antes era atribuído a Jerónimo (sin fundamento en su tradición). Fué compuesto por un desconocido en el norte de Italia como trabajo privado, reuniendo antiguas fuentes, y ampliado en la primera mitad del siglo VII en las Galias. Contiene 4.550 nombres en números redondos, ordenados según el calendario de las fiestas de santos que empezaba el 25 de diciembre. Como era de esperar, ocupan la mayor parte los nombres de los mártires. A pesar de sus numerosas faltas, que en la última edición de los bolandistas (1931) han sido corregidas en gran parte, constituye una fuente muy valiosa para la más antigua historia del culto a los santos.

Junto a este martirologio general, que abarca a Occidente y Oriente, sólo poseemos completo un calendario especial de fiestas de santos, el martirologio de Cartago, publicado en 1682 por el maurino Mabillon. En él se citan, además de las dos fiestas del Señor del 25 de diciembre y 6 de enero, 77 fiestas de santos, 46 de las cuales se refieren a mártires de las tres provincias de Africa y a obispos de Cartago. Como el más joven de estos obispos, Eugenio, murió el año 505, este índice no pudo ser compuesto en su figura actual antes de los años siguientes al 505. Comparado con el número de fiestas de santos atestiguadas en los sermones de Agustín es muy notable su aumento. Pero no hay que pasar por alto que Agustín se regía por el calendario de Hipona y no por el de Cartago, que ya entonces era más rico en fiestas.

Hasta qué punto era distinta la situación de país en país y de ciudad en ciudad se echa de ver por un segundo calendario especial encontrado el año 1909 en Carmona, de Andalucía. Por la misma época en que el calendario de Cartago recibió su forma transmitida fué, por extraño que parezca, grabado en columnas, de las cuales sólo se conserva una. En ella están las fiestas desde el nacimiento de Cristo hasta el nacimiento de Juan Bautista (24 de junio). Este índice, que se extiende a medio año, sólo abarca, sin embargo, nueve fiestas de santos, dos de las cuales, la del protomártir Esteban y la del Apóstol Juan, corresponden a diciembre. Sin embargo, como falta la fiesta de la Epifanía (6 de enero) surge la cuestión de si la columna de Carmona puede ser considerada como una parte de un calendario completo de la iglesia para la que fué

hecho primitivamente. La misma reserva surge frente al índice de fiestas romanas que se puede sacar del sacramentario leoniano. El número de sus fiestas de santos sólo llega a 17, con lo que es menor, contra lo que era de esperar, que el del índice paralelo del cronógrafo del 354, que ofrece 23 fiestas de santos. Todavía es más extraña la circunstancia de que ambas fuentes sólo tengan en común cinco fiestas. El *Leonianum,* finalmente, confundió al papa Esteban, celebrado en Roma el 2 de agosto, con Esteban protomártir, como se deduce del texto de los nueve formularios que aparecen el 2 de agosto. Este error es también el argumento más claro para probar que este sacramentario nació fuera de Roma.

A fines del siglo v y en los siglos vi y vii nacieron también la mayoría de las llamadas actas de mártires inauténticas, cuyo número es muy elevado. Por tal se entiende las noticias sobre el interrogatorio, el martirio y muerte de algunos mártires o grupos de mártires, que no se basan en los protocolos del proceso, ni proceden de testigos oculares, ni tienen a la base un informe original históricamente fidedigno sobre los respectivos procesos individuales. Durante mucho tiempo han sido consideradas como auténticas, es decir, como históricamente fidedignas. Pero desde que nació la crítica histórica en el siglo xv se llamó cada vez más la atención sobre su carácter legendario. A la luz de los sanos principios de la crítica histórica, por una parte, y del conocimiento más exacto de la era de los mártires, por otra, no es difícil reconocerlas, aunque no contienen errores históricos considerables, por su construcción esquemática, por el amontonamiento de martirios, cada uno de los cuales tendría que producir por sí solo la muerte, pero que son ineficaces hasta que la espada o el fuego ponen fin a los sufrimientos de los héroes de la fe y, finalmente, por sus fantásticos milagros.

Nacieron de la necesidad de poder ofrecer en las fiestas de los respectivos mártires un texto de lectura apropiado para dar una visión completa de su constancia en la fe. La circunstancia de que en la mayoría de los casos faltaran noticias originales condujo a la composición de noticias supuestas, cuya calidad depende de la posición espiritual y capacidades literarias del hagiógrafo que las componía. Así se explica la multiplicidad de motivos que impera en las actas de mártires inauténticas y la dependencia de ciertas partes de ideas y leyendas populares antiquísimas. Pero de ello resulta también la importante consecuencia de que la inautenticidad de las actas, salvo excepciones muy raras, no lleva consigo la no historicidad de los mártires. Pues no fueron los hagiógrafos quienes crea-

ron a los mártires, sino que fueron los mártires quienes pusieron en movimiento las plumas de los hagiógrafos.

4. Disciplina penitencial y de ayuno.

La disciplina del ayuno

Lo dicho más arriba sobre el ayuno de las témporas debe ser corregido en el sentido de que al principio es cierto que en Roma se celebró en tres fechas, pero ya antes de León I había cuatro ayunos al año, que correspondían a las cuatro estaciones; para el verano se hacía en la semana después de la octava de Pentecostés. Tres de sus fechas constituyen sin duda un paralelo de las tres fiestas naturales que se habían celebrado en la Roma pagana, en la época de la siembra, de la cosecha y de la vendimia. Para las témporas de primavera no hay, sin embargo, tal paralelo. La institución del ayuno de témporas es, por tanto, un significativo ejemplo de la puesta de ciertos usos paganos al servicio de la vida religiosa cristiana. Las tres fiestas citadas fueron despojadas de su carácter naturalista y llenas de un espíritu nuevo que, considerando en parte su primitivo objeto, las transformó de días de fiesta en días de ayuno, con el doble fin de la purificación moral a comienzos de cada estación y de la acción de gracias a Dios por los dones naturales recibidos en la fecha de diciembre. Desde fines del siglo v sirvieron también como fechas de órdenes. Este ayuno permaneció limitado a Roma hasta el siglo VII. En la predicación de Cesáreo de Arlés no desempeña papel alguno. Su difusión comenzó con el siglo VIII.

Por los sermones del obispo Máximo de Turín sabemos que hacia el 485 hubo en Italia la tendencia de ampliar la Cuaresma a cincuenta días. Máximo la combatió invocando el ejemplo de Cristo, la autoridad de los Padres y los modelos del Antiguo Testamento. El nuevo uso encontró eco en la Iglesia franca, pero fué condenado por los sínodos de Orleáns de los años 515 y 541.

Nuestro actual tiempo de Adviento, que primitivamente era un ayuno de Adviento, se remonta a una disposición del obispo Perpetuo de Tours, que hacia el 480 impuso a los fieles el deber de ayunar los lunes, miércoles y viernes a partir de la fiesta de San Martín (11 de noviembre) hasta las Navidades. La Iglesia francesa acogió también este uso. Pero parece que en las Galias del sur no

fué adoptado, pues en los tres sermones de Cesáreo sobre el tiempo de preparación para las Navidades no se habla de ello. Penetró también en Italia. Las seis semanas primitivas aparecen reducidas a cuatro en el sacramentario de Gregorio Magno, que contiene un formulario de misa para cada domingo. En los ejemplares del sacramentario *Gelasiano* hay unas veces cuatro formularios y otras más.

En contraste con estas ampliaciones de la práctica del ayuno hubo un descenso en el celo del ayuno durante la cuaresma. Para el sur de las Galias está atestiguado por el mismo sínodo de Agde del año 506, por el que sabemos el descuido de la recepción frecuente de la comunión. Se vió obligado a recordar en su canon 12 que todos los miembros de la Iglesia estaban obligados a ayunar todos los días menos los domingos durante la gran época de ayuno antes de Pascua.

La disciplina penitencial

Las fuentes literarias para el conocimiento de la aplicación de la disciplina penitencial en forma de escritos especiales sobre la penitencia son tan escasas para la mitad del siglo V como en la época anterior. Roma e Italia carecen totalmente de ellas. Africa sólo importa si el escrito del obispo Víctor de Cartenna es idéntico al escrito inauténtico de Ambrosio de Milán *Sobre la penitencia*. En las Galias no nació ningún escrito especial sobre la penitencia, pero pueden lograrse noticias respecto a ella por los escritos de Gennadio de Marsella, Juliano Pomerio y especialmente por los sermones de Cesáreo de Arlés. En España la trató el obispo Isidoro de Sevilla, sobre todo en su obra de las *Sentencias*, unos dos siglos más tarde que el obispo Paciano de Barcelona.

Más numerosas son las fuentes eclesiástico-autoritarias, que consisten en decisiones de los papas desde León I a Gregorio I, y especialmente en disposiciones penitenciales de los sínodos hasta mediados del siglo VII. Pero aquí sólo corresponde tratar los cánones penitenciales promulgados por los sínodos celebrados en las Galias y en España antes de la entrada de los francos, borgoñones, suevos y visigodos en la Iglesia católica, porque después de la constitución de las respectivas iglesias católicas germanas surgieron necesidades y puntos de vista que no pueden ser ya considerados como pertenecientes a la antigüedad cristiana.

Dentro de los límites con ello trazados la aplicación de la dis-

ciplina penitencial no sufrió cambios importantes respecto a lo dicho más arriba.

Hasta hace poco se supuso que León I había introducido una atenuación, desterrando la confesión pública de pecados graves antes de la aceptación de la penitencia canónica de la Iglesia. Un examen más atento del escrito de León a los obispos italianos, del año 459 (*Ep.* 168), ha llevado, sin embargo, a reconocer que el papa pretendió desterrar la lectura pública de los pecados graves como una innovación que contradecía a las reglas apostólicas y como abuso introducido desde hacía poco tiempo en las diócesis italianas. En el escrito no se hace ninguna distinción entre pecados públicos y secretos. En la fundamentación de la prohibición de este abuso recalca, naturalmente, los pecados graves secretos. Pero su afirmación, de que basta la confesión ante Dios y después la confesión secreta ante el obispo, es ilimitada. Como el papa se basa con ello en una regla apostólica, nos enseña que la pública confesión de los pecados no fué jamás exigida en Roma.

Por las disposiciones de los dos concilios galos de Vaison del año 442 y de Arlés (443 ó 452) sabemos que los obispos allí presentes aceptaron los dones sacrificiales por los penitentes que habían muerto de repente cumpliendo la penitencia y conservaron sus funerales y aniversarios. Pero parece que esta benignidad no agradó a todos los obispos galos, pues León Magno respondió a las preguntas de los obispos Teodoro de Fréjus y Rústico de Narbonne, el año 452 y el 458-59, respectivamente (*Ep.* 108 y 167), que quien no hubiera tenido comunidad con la Iglesia durante la vida no podía tenerla después de su muerte. En el primer escrito destaca la absoluta necesidad del perdón de los pecados por la absolución sacerdotal antes de la muerte. La suerte de los que morían de repente debía dejarse en manos de Dios, que ha reservado a su justicia lo que el oficio sacerdotal no puede hacer ya.

En el mismo escrito condenaba también enérgicamente el aplazamiento de la penitencia para el fin de la vida. Era peligroso elegir ese corto tiempo en que apenas hay tiempo suficiente para la confesión del penitente y la reconciliación por el presbítero, mientras hubiera habido la posibilidad de alcanzar el perdón mediante una satisfacción más completa.

Respecto a la penitencia de enfermos la Iglesia gala adoptó una actitud más severa que la romana. El canon 3 del sínodo de Orange del año 441 demuestra que las decisiones de los papas Inocencio I y Celestino I tuvieron cierto éxito, pues dispone que a

los enfermos se les debe dar la comunión como Viático. Pero les niega la reconciliación. Tampoco en este punto eran los obispos galos de la misma opinión. Pues en su respuesta al obispo Teodoro León I habla también de ello y advierte que a los enfermos graves no se les debe ni prohibir la satisfacción ni negar la reconciliación.

El canon tercero de dicho sínodo previó también el caso del restablecimiento de enfermos graves y dispuso que los curados debían entrar de nuevo en las filas de los penitentes y que sólo después de cumplir las obras penitenciales correspondientes podrían ser admitidos a la comunión regular y a la reconciliación por medio de la imposición de las manos.

El obispo Rústico preguntó a León I qué había que hacer con los enfermos que bajo la presión de fuertes dolores habían pedido penitencia, pero que al desaparecer los dolores se negaban a aceptar la penitencia ofrecida. El papa dió la comprensiva respuesta de que esta negación no necesitaba ser considerada como rehuso del medio salvífico, puesto que podía proceder del miedo a pecar todavía más gravemente (en el futuro). No se debía negar, por tanto, la penitencia corrientemente aplazada, si más tarde la pedía en serio, para que el alma herida pudiera alcanzar los medios salvadores del perdón en todas las circunstancias. Con la misma benignidad decidía León en el mismo escrito sobre los enfermos que habiendo aceptado la penitencia durante su enfermedad no querían después de curarse cumplir las obras penitenciales. Había que reprender su negligencia, pero no debían ser abandonados. Se los aconsejaría frecuentemente que cumplieran con fidelidad lo que habían pedido acosados por la necesidad, pero a nadie se le debía desesperar mientras viviera. Pues lo aplazado por falta de confianza en sí mismo para cierta edad, era cumplido a veces más tarde, después de una reflexión más madura.

A fines del siglo v el obispo Fausto de Riez provocó una polémica formalista en torno a la penitencia de los enfermos, ya que, conforme a su postura "semipelagiana", la rechazaba absolutamente en la respuesta a una pregunta de Paulino (¿de Burdeos?). Donde no había tiempo para confesar, tampoco lo había para satisfacer. No se podía pedir a Dios sus servicios cuando no se tenía ya fuerza para servir. Pero el convencimiento de la legitimidad de la penitencia de enfermos era tan general que incluso su compañero de polémica Gennadio de Marsella lo contradijo, aunque sin nombrarlo. Su principal enemigo en la doctrina de la gracia, Cesáreo de Arlés, tomó públicamente postura con tra él. Ya antes Avito de

Vienne se había manifestado muy duramente contra la opinión de Fausto, "tan contraria a la verdad como cruel". Cesáreo trató de calmar a los espíritus, de los que dice que luchaban entre sí con no menos dureza, exponiendo las condiciones bajo las cuales la penitencia de enfermos podía contar con un perdón seguro.

Parece que la Iglesia gala, a diferencia de la romana, admitió a la penitencia, por lo menos durante algún tiempo, a los clérigos. El primer sínodo de Orange (c. 41) y el segundo de Arlés (c. 29) dispusieron que no se debía negar la penitencia a los clérigos que la pidieran, sin dar más razones ni hacer limitación alguna. Contra la opinión de que se trataba de la penitencia de enfermos, porque no se quería negar a los clérigos moribundos el favor de la penitencia eclesiástica concedido a todos los cristianos, habla el texto de ambos cánones, pero en especial la circunstancia de que el obispo Rústico preguntó a León I si se podía, mediante la imposición de manos, conceder la penitencia a un presbítero o diácono que hubiera pecado gravemente. León contestó negativamente sin limitaciones, invocando una tradición apostólica (lo mismo que al condenar la confesión pública de los pecados). La razón que da de que está escrito "cuando el presbítero ha pecado, ¿quién rogará por él?", permite ver que esta negación, que se hacía por respeto al sacramento del orden, había sido pensada a la vez como castigo para los clérigos que pecaban gravemente. León añadía que a los caídos de este tipo había que exigirles que se retiraran a un lugar tranquilo, para hacer allí obras satisfactorias. León no dice que deban ser depuestos. Pero esta exigencia fué hecha por Gelasio I (492-496) a los obispos de Lucania, remitiendo a las disposiciones de sus predecesores.

La prohibición de admitir a los penitentes en el clero fué mitigada por el canon 9 del sínodo de Gerona del 517 en el sentido de que la penitencia de enfermos como tal no debía ser impedimento alguno contra la admisión. Quien hubiera curado de una enfermedad en la que hubiera recibido la bendición de la penitencia por medio de la comunión, podría ser admitido en el clero, supuesto que después de curado no tuviera que inclinar su cabeza bajo la penitencia pública ni tuviera, por otra parte, irregularidad alguna. Pero el mismo año se manifestó el papa Hormisdas (541-523) en un escrito a todos los obispos de España contra el hecho de que cualquier penitente pretendiera temerariamente la consagración episcopal. Debería contentarse con haber recibido el pedido perdón. Las razones que da el papa son de carácter pastoral: "¿Con qué

conciencia absolverá a un pecador quien ha confesado sus pecados ante el pueblo? ¿Quién va a honrar como superior a quien ha visto poco antes en el suelo (como penitente)? Quien lleva en sí la mancha de un crimen digno de misericordia, no posee la gloriosa dignidad del presbiterado" *(Ep.* 25). También los papas Hilario y Gelasio habían prohibido admitir en el clero a los penitentes.

A favor de la tesis arriba expuesta de las obligaciones vitalicias de los penitentes y de su difamación tampoco se pueden sacar argumentos concluyentes de esta época. En ninguna de las decisiones de León I sobre cuestiones penitenciales en su escrito al obispo Rústico invoca una ley penitencial específica ni puede ser deducida de ellas. A la pregunta sobre los penitentes que defendían pleitos, contestaba el papa, que si un penitente tenía un proceso que tal vez no pudiera abandonar, era más recomendable para él la justicia eclesiástica que la mundana. Esto no es ninguna prohibición vitalicia de defender pleitos, pues se trata evidentemente de un proceso tenido durante el tiempo de penitencia. La pregunta de qué hay que hacer con los cristianos que se dedican al comercio durante la época de penitencia o después de ella, es contestada por el papa en el sentido de que a los penitentes les es más útil sufrir pérdidas que meterse en los peligros del comercio, pues no es fácil evitar los pecados en el negocio de comprar y vender. Tampoco esto es una prohibición vitalicia de dedicarse al comercio. Otra pregunta se refiere a los cristianos que después de la penitencia contraían matrimonio conforme a su condición o vivían con una concubina (según el Derecho romano). La respuesta dice así: "Si un joven ha hecho penitencia por miedo a la muerte o peligro de caer en prisión y después ha elegido el comercio con una esposa por miedo a la incontinencia juvenil, parece haber hecho algo perdonable, en caso de que sólo haya tenido comercio con su esposa y no con otras mujeres." El papa añade que con ello no quiere imponer ninguna regla, sino ponderar lo más soportable. Pues, según el verdadero conocimiento, nada hay más apropiado para quien ha hecho penitencia que la pureza de alma y de cuerpo. Tampoco esto es verdaderamente una prohibición vitalicia del comercio matrimonial.

A primera vista parece que León impuso a los penitentes una prohibición vitalicia del servicio militar. Pero en la respuesta del papa no se trata del servicio militar en cuanto tal, sino de la vuelta al servicio militar después de haber hecho penitencia. Ello supone

que el servicio militar había llevado a los cristianos a los pecados por los que habían hecho penitencia. Esta vuelta sería absolutamente contraria a las reglas eclesiásticas, porque el Apóstol dice: "El que milita para complacer al que le alistó como soldado, no se embaraza con los negocios de la vida" (*II Tim.*, 4). "Quien, por tanto, se mezcla voluntariamente en el servicio militar mundano, no está libre de los lazos del demonio." Este razonamiento es demasiado general para que pueda deducirse de él una prohibición especial del servicio militar para todos los que habían sido penitentes. Hasta qué punto el papa no pensaba en ello se echa de ver por su respuesta a otra pregunta del obispo Rústico sobre los monjes que se atrevían a convertirse en soldados o a casarse. El papa respondía que el servicio militar en cuanto tal podía ser inocente y que el matrimonio era honroso, pero que tales monjes debían hacer penitencia pública, porque el abandono de una cosa mejor que se había elegido era pecado.

Las disposiciones sinodales de la época posterior a León Magno aducidas a favor de la tesis no pueden ser explicadas detalladamente por falta de espacio. Pero tampoco son concluyentes. En ellas se trata o, 1, de obligaciones de los penitentes durante el tiempo de penitencia más o menos largo que les había sido impuesto; o, 2, de penitentes que han interrumpido sus obras penitenciales; o 3, de reincidentes; o, 4, de los penitentes (éstos eran los mejores de ellos) que, después de terminar su tiempo de penitencia y de haber recibido la pedida reconciliación, se obligaban a la continencia y continuaban la vida que habían aprendido durante la época de penitencia—en la que habían perdido su sentido mundano y habían encontrado el descanso de su corazón en Dios—por libre voluntad y no a consecuencia de una brutal ley. Estos eran los "hombres religiosos" ("viri religiosi"), los conversos ("conversi"), que se llamaban a sí mismos penitentes y pertenecieron a la edad florida de la cristiandad latina en su época epigonal.

Hasta qué punto está poco justificado hablar de un efecto difamante de la penitencia pública eclesiástica lo demuestra uno de los sermones del obispo Cesáreo de Arlés, que comienza con las siguientes palabras:

"Siempre que vemos que uno de nuestros hermanos o una de nuestras hermanas pide la penitencia pública podemos y debemos, con la ayuda de Dios, inflamar en nosotros mismos el dolor del temor de Dios. ¿Quién no se felicitará a sí mismo, quién no se alegrará al ver cómo un pecador se aíra contra sus pecados y comienza a acusarse en voz alta de lo que antes había

solido defender con insolencia? Ya ha empezado a ponerse en unión con Dios, y por eso no quiere ser defensor, sino perseguidor de sus pecados. Y como Dios odia los pecados, el pecador que empieza a odiarlos es apartado de sus crímenes y unido con Dios." (*Serm.* 67.)

El silencio de los sínodos de los siglos V y VI sobre la penitencia eclesiástica secreta no es ninguna prueba contra su existencia. Este silencio encuentra una explicación satisfactoria en el hecho de que las disposiciones de los sínodos se refieren siempre a hechos públicos y a situaciones de las iglesias para las que fueron promulgadas, y además, por regla general, a situaciones que o son dignas de castigo o por lo menos necesitan ser mejoradas. Por tanto, no se ve cómo los sínodos habrían podido manifestarse sobre procesos y hechos de la penitencia eclesiástica secreta que ocurrían únicamente entre el sacerdote y el pecador y tenían exclusivo carácter particular.

La única excepción parece ser el canon 11 del sínodo de Toledo del año 589. En él se comprueba que en algunas iglesias de España los fieles hacen la penitencia no conforme a las disposiciones canónicas, sino de forma ignominiosa, ya que, tantas veces les apetece pecar, tantas veces piden al obispo o presbítero ser reconciliados. Para castigar esta abominable temeridad el concilio dispone que las penitencias deben ser impuestas según los antiguos cánones, de forma que el que se arrepienta de su acción sea primero excomulgado y reciba después la imposición de las manos en medio de los demás penitentes. Sólo después que haya pasado el tiempo fijado para su satisfacción deben ser readmitidos en la comunidad de la Iglesia, según ponderada consideración del obispo.

En ello se ha visto una expresa negación a la penitencia eclesiástica secreta para los pecados graves, a la que se estigmatiza como abominable temeridad. Tal interpretación no es exacta. El sínodo no tenía a la vista la penitencia eclesiástica secreta o privada, sino los abusos ocurridos en algunas iglesias de España en la aplicación de la penitencia pública de la Iglesia. El principal abuso consistía en que era concedida repetidamente. Un segundo abuso es reprochado a los obispos y presbíteros en el canon 12. Pero no consiste en que ellos hubieran impuesto la penitencia en secreto, sino en que la imponían con incuria, lo que tenía como consecuencia que los pecadores volvieran a recaer en sus antiguos crímenes después de hacer la penitencia. Por ello se ve que el sínodo no perseguía la finalidad de reprimir la "penitencia eclesiás-

tica privada", sino renovar la antigua severidad de la disciplina penitencial pública. Ello se ajustaba a su programa, pues no hay que olvidar que el tercer sínodo de Toledo fué el sínodo de fundación de la Iglesia católica visigoda, al que el primer rey visigodo católico Recaredo convocó a los obispos latinos para informar a la "célebre y gloriosa nación" de los visigodos y ordenar la situación eclesiástica pública.

Sobre la penitencia eclesiástica privada guarda silencio, por tanto, el tercer sínodo de Toledo lo mismo que los sínodos anteriores de Roma, las Galias, Africa y España. Dada la situación, sólo se pueden esperar manifestaciones sobre ella en las fuentes literarias e incluso aquí más en alusiones que en explicaciones amplias. Y es significativo que en los escritores eclesiásticos de las Galias del sur, donde fueron muy leídos los escritos de Agustín, tropecemos con manifestaciones que aluden más o menos claramente a la penitencia eclesiástica privada.

El biógrafo del obispo Hilario de Arlés da una breve descripción de la actividad de su héroe como "confesor". En ella se han querido ver todas las partes regulares de nuestra confesión actual. Pero no es correcto, porque el texto es para ello demasiado corto y retórico. Pero mucho menos se puede afirmar que se trata sencillamente del procedimiento penitencial público y canónico. El texto dice que Hilario practicaba esta actividad "a menudo los domingos"; ello no está de acuerdo con el proceso penitencial público, que no podía celebrarse en cualquier domingo del año. El biógrafo dice, además, que Hilario había dirigido primero una advertencia a los pecadores e inmediatamente después había empezado a orar para fortalecer el fruto de la penitencia que les había dado al amonestarlos. Inmediatamente después Hilario procedía a la reconciliación; esto es completamente contrario al procedimiento de la penitencia pública. El biógrafo cuenta que una mujer ciega recuperó la vista al serle impuestas las manos, y añade: "Pienso que concedió primero al hombre interior lo que después pidió a Dios para el hombre externo." El proceder de Hilario está, por tanto, totalmente en la línea de la penitencia canónica privada de Agustín. No es de admirar, ya que, prescindiendo de la doctrina de la gracia, Hilario era admirador y partidario del gran doctor de la Iglesia.

En la misma dirección está la manifestación del obispo Juliano Pomerio de Arlés en su escrito pastoral: "Cuando nuestros hermanos, sean quienes sean, nos revelan sus pecados como a los médicos las heridas, nos debemos esforzar para que alcancen la curación

tan rápidamente como sea posible, no sea que a consecuencia del aplazamiento de la curación procedan a hacer cosas peores" (2, 7). La opinión de que se trata de la reclamación del sacerdote para pedirle un simple consejo no hace justicia al texto. La comparación con el médico atribuye al sacerdote una actividad cuyo fin es la curación del pecador, lo mismo que la misión del médico es curar las heridas que se le enseñan. No puede, por tanto, consistir en mero consejo y buscar la curación en otra parte. Pomerio tiene a la vista los pecados graves y secretos. A continuación dice que los pecados graves ("crimina") que son conocidos contra la voluntad de los pecadores deben ser como quemados y curados por el fuego de la bondadosa reprensión, si no han sido curados por la sana medicina de la paciencia. Sólo cuando falle la medicina de la paciente espera y de la bondadosa reprensión los pecados graves soportados mucho tiempo y saludablemente corregidos deben ser cortados, como partes corrompidas del cuerpo, con el cuchillo de la excomunión. Pomerio se refiere aquí casi literalmente a los medios de corrección indicados por Agustín. No es de admirar, puesto que por sus escritos se ve que estaba muy familiarizado con las obras de Agustín.

Ello vale todavía en mayor medida del obispo Cesáreo de Arlés, quien en el sermón citado hace poco dice a continuación del lugar transcrito: "Ahora bien, a quien ha aceptado la penitencia pública siempre le estuvo abierta la posibilidad de hacerla en privado. Pero en vista de la cantidad de sus pecados, ve que él sólo no puede competir contra mal tan grave, y desea, por tanto, obtener la ayuda de todo el pueblo." Esta ayuda se refiere al tiempo de la penitencia pública del pecador, pues el predicador aconseja a sus oyentes concedérsela a los penitentes cubiertos con el vestido penitencial, excomulgados y excluídos de la recepción de la carne y sangre de Cristo hasta que por su autohumillación merezcan acercarse finalmente al santísimo altar. Es, por tanto, completamente equivocado ver en la penitencia privada de que habla Cesáreo una alusión a que se sustituía la penitencia pública adoptando la vida del "converso".

Unos decenios antes había hablado el presbítero Gennadio de Marsella de una satisfacción privada. Pero el contexto en que está su manifestación indica que no habla de una penitencia canónica secreta. Después de haber aconsejado la comunicación dominical, dice: "Pero esto sólo vale para quien no está cargado de pecados mortales y capitales; a quienes están oprimidos por crímenes mor-

tales cometidos después del bautismo, advierto que antes deben satisfacer por medio de la penitencia pública y de ese modo participar en la comunión después de su reconciliación por la sentencia del obispo, a no ser que quieran recibir la eucaristía para su perdición y condenación" (c. 53).

Después continúa: "Pero no negamos que los pecados mortales pueden ser también borrados por una satisfacción privada." Pero para conseguir el perdón de la misericordia de Dios el pecador grave tendría que despojarse de su vestido mundano, confesar el celo en la religión mejorando su vida y manifestar una constante y continua tristeza, haciendo lo contrario de aquello por lo que cumplía penitencia y recibiendo la eucaristía los domingos hasta el día de su muerte con disposición humilde e implorante.

No se comprende cómo Gennadio llegó a llamar "satisfacción privada" a toda una vida de penitencia manifestada incluso por el vestido de penitente. También es difícil conciliar ambas manifestaciones. La postura especial que Gennadio adoptó en la cuestión de la penitencia desaconseja concebir esta satisfacción privada, que, según su descripción, equivale a la vida del "converso", como un sustitutivo de la penitencia pública y ver en ello una prueba del ejemplo difamante de ésta.

5. Estado moral y religioso del clero y del pueblo.

Para la época de los epígonos de la Iglesia latina es menos posible que para la anterior alcanzar un conocimiento exacto, que llegue hasta las comunidades eclesiásticas particulares, de la situación religiosa y moral. Las fuentes son mucho más escasas y—hay que acentuarlo especialmente—demasiado unilaterales para podernos dar tal conocimiento. El juicio general a que conducen debe pronunciarse en el sentido de que la vida religiosa y moral, comparada con el estado en que se desarrolló desde comienzos de la era de la paz hasta mediados del siglo V, sufrió otro retroceso. Este juicio se funda, sobre todo, en las disposiciones penitenciales de los sínodos, que permiten concluir que aumentaron los casos en que tuvo que entrar en actividad la penitencia canónica de la Iglesia, pues el aumento de estos casos es la prueba más clara del abandono del trabajo positivo de santificación, que en todos los tiempos constituye la tarea más alta y a la vez más difícil de los miembros de la Iglesia.

Es evidente sin más que el cumplimiento de esta tarea fué sensiblemente entorpecido y estorbado desde la mitad del siglo v por la desgraciada situación de la población latina católica. El arrianismo que los invasores germánicos habían adoptado, a excepción de los francos, antes de penetrar en las provincias del imperio occidental era, por lo demás, demasiado débil desde el punto de vista religioso, espiritual, social y cultural para poder mover a la población latina a apartarse de la Iglesia católica. Pero los dominadores arrianos tuvieron éxitos parciales. Ya hemos hablado de los éxitos de los vándalos arrianos en Africa. Exitos parciales de los arrianos en el sur de las Galias se echan de ver por los dos cánones penitenciales del sínodo de Arlés del año 443 ó 452, que imponían graves penitencias a los fieles que hubieran sido débiles en la persecución (c. 10) y algo más benignas a quienes hubieran sido obligados a apostatar por medio de tormentos (c. 11). Noticias más concretas nos dan los tres cánones penitenciales del sínodo de Lérida del año 524 (¿?). Por él sabemos que hubo católicos que se pasaron a los visigodos arrianos y fueron rebautizados por ellos. El sínodo prohibía a los fieles toda comunidad de vida con tales rebautizados (c. 14). Tuvo que proceder también contra los padres católicos que hicieron bautizar a sus hijos por los herejes (es decir, arrianos) (c. 13). Para los rebautizados que querían volver a la Iglesia católica determinó graves penitencias. Pero sólo debían afectar a los rebautizados culpables y pecadores, es decir, a los católicos que se habían hecho rebautizar sin ser obligados a ello "por la coacción o el martirio". Como la repetición del bautismo tenía algo de repugnante, el rey visigodo Leovigildo movió a un sínodo de obispos arrianos del año 581 ó 582 a ordenar que los católicos que pasaran al arrianismo no debían ser rebautizados, sino únicamente purificados por la imposición de manos. El cronista Juan de Valclara atestigua que muchos católicos se pasaron al arrianismo a consecuencia de esta disposición.

De las disposiciones penitenciales de los sínodos de Arlés y Lérida se deduce, sin embargo, que estas víctimas de la debilidad humana pidieron pronto ser readmitidos en la comunidad de la Iglesia. Sólo pudo haberse tratado de una minoría. Lo demuestra suficientemente la conversión en masa de los borgoñones, suevos y visigodos. La iglesia no tuvo por tanto, que lamentar lo peor, es decir, la apostasía en masa de la fe católica.

Pero respecto a vivir según la fe la situación fué distinta.

Situación del clero

Las disposiciones sinodales demuestran plenamente que en el clero había muchos abusos. Por lo que respecta, en primer lugar, al episcopado, las fuentes justifican para suponer que la vida moral de sus miembros no dió, en general, ningún motivo de queja. Sólo conocemos a un obispo que se hizo culpable de una grave falta moral y que además se apropió los bienes de la Iglesia: el obispo Contumelioso de Riez. Cuando se difundieron rumores de ello, el celoso obispo Cesáreo de Arlés lo citó ante un sínodo celebrado en Marsella el 25 de mayo del 533. Como él mismo tuvo que confesar su pecado, demostrado por testigos, fué condenado a hacer penitencia en un monasterio y a indemnizar con sus propios bienes. Cesáreo comunicó la sentencia al papa Juan II, que, por su parte, declaró depuesto al obispo. Entonces fué también declarada su deposición por un sínodo provincial. El impuro obispo volvió, sin embargo, a Marsella cuando creyó que ya había hecho suficiente penitencia en el monasterio, y apeló al nuevo papa Agapito I. Este dió fe al hombre que aseguraba su inocencia y dispuso que se volviera a investigar el caso; mientras tanto, debía ser suspendido como obispo. Por desgracia, no sabemos cómo terminó el asunto.

También el vicio de la codicia parece haber encontrado pocas víctimas en las filas del episcopado. Dos casos simultáneos de obispos que malversaron los bienes de la Iglesia fueron llevados por el clero de Taormina y Palermo de Sicilia ante León I, que los resolvió en un sínodo romano del año 447 e intimó a todos los obispos de Sicilia a que se atuvieran a los principios de la administración de los bienes de la Iglesia (*Ep.* 17). El tercer caso es distinto. En el sínodo de Carpentras, que Cesáreo celebró el año 517, se elevó la acusación contra algunos obispos de que se apoderaban de las rentas de las iglesias rurales en su totalidad o en su mayor parte, pero no para ellos mismos, sino para sus iglesias episcopales. El sínodo dispuso que, si éstas tenían rentas suficientes, las iglesias rurales debían conservar todos sus ingresos. Si no tenían rentas suficientes, debían dejar a las iglesias rurales los medios suficientes para su clero, para el culto y para el mantenimiento de los edificios eclesiásticos.

Más frecuentes son en los sínodos los casos que permiten concluir que los principales males que padeció el episcopado fueron la vanidad y egoísmo. De ello nacieron luchas por el rango, insubordinaciones a los metropolitas, abusos en las diócesis ajenas, elec-

ciones de obispos no canónicas y ordenaciones ilegales. Una lucha por el rango especialmente lamentable nació en la Iglesia africana bajo el dominio de los vándalos. Cuando los obispos desterrados por Trasamundo pudieron volver después de su muerte (523) y llegaron mejores tiempos bajo el rey Hilderico, el primado Liberato, de la provincia Bizacena, apoyado por sus sufragáneos, pretendió la preeminencia sobre el primado de Numidia. El honrado primado Bonifacio de Cartago consiguió restablecer el orden antiguo en el sínodo del 525 y restaurar la paz de la Iglesia. Pero cuando el imperio romano oriental sustituyó al de los vándalos, un sínodo de la provincia Bizacena intentó ganar de su parte a Justiniano I. Sin embargo, el emperador decidió en dos edictos al sínodo y al primado Daciano (541 y 542) que no debía cambiarse nada de la antigua situación jurídica de la Iglesia de Africa.

La mayoría de las disposiciones sinodales tienen como objeto los abusos dentro del clero de los presbíteros. Se refieren preferentemente a tres puntos: 1, la lesión de sus deberes eclesiásticos o incluso el abandono de sus puestos para volver a la vida laica o entrar en el servicio militar; 2, el deseo de enriquecerse cobrando intereses, haciendo negocios "por la sucia ganancia", robando los bienes de la Iglesia o apropiándose ilegalmente las posesiones de sus obispos muertos; 3, las faltas contra la ley del celibato, extendida por León I al subdiaconado. Estas faltas no son tratadas prolijamente en los sínodos. Sus miembros prefirieron tomar medidas para la más eficaz preservación de tales faltas en el futuro. Para comprender sus disposiciones hay que tener en cuenta que, a pesar de que el sínodo romano del 402 bajo Inocencio I había establecido el principio de que los obispos, presbíteros y diáconos no debían estar casados, las circunstancias obligaron a que durante los siglos V y VI fueran admitidos algunos casados en el clero. Hay que distinguir, por tanto, dos grupos de disposiciones, según se refieran a los casados o a los solteros.

En el primer grupo se repite frecuentemente la intimación de la antigua regla, según la cual los hombres que se hubieran casado con una viuda o hubieran contraído segundas nupcias no debían ser admitidos en el clero: prueba de que era transgredida frecuentemente. El primer sínodo de Orange (441) hizo una excepción para los casados dos veces que hicieran vida ejemplar; pero sólo podían llegar al subdiaconado. Antes de la ordenación del diaconado o presbiterado, el citado sínodo de Orange y el de Arlés del año 443 ó 452 exigían a los casados de ambas categorías hacer voto de

continencia. La ordenación de casados estaba todavía en uso a comienzos del siglo VI. Testigo de ello es el sínodo de Agde (506), que dispuso que conservaran sus títulos, pero no ejercieran su oficio. Para el futuro dispuso, sin embargo, que antes de cumplir el deseo de un joven que quisiera ser ordenado había que preguntar a su mujer si estaba dispuesta a abandonar la casa del marido y hacer voto de continencia. El sínodo de Gerona del año 517 repitió la prohibición de que los casados vivieran con sus mujeres. Si ellas no querían vivir solas, deberían tener a un hermano como ayuda y testigo de su vida. Las ordenaciones de ambos sínodos estaban en contradicción con la respuesta de León I en su escrito al arzobispo Rústico de Narbonne (458-59), en la que defendía el punto de vista de que los eclesiásticos superiores no debían abandonar a sus mujeres, sino hacer junto con ellas un matrimonio espiritual. Las gravosas disposiciones de ambos sínodos fueron evidentemente motivadas por las desagradables experiencias a que había conducido la convivencia de los eclesiásticos casados con sus mujeres. Para quienes después de su ordenación volvieran a tener comercio carnal con sus mujeres el castigo general solía ser la deposición.

En los eclesiásticos superiores que habían sido admitidos en el clero como no casados parece que fueron más escasas las faltas contra la ley del celibato. En las disposiciones sinodales no se habla tanto de ellos como de los casados. La autocastración con el fin de cumplir más fácilmente esta ley fué condenada de una vez para siempre por el sínodo de Arlés del año 453 ó 452. Quien lo hiciera no podría ser clérigo (c. 7). Quien se extrañe de que en las disposiciones sinodales no se aduzcan motivos y razones de tipo moral y religioso para la fiel observación de esta ley, desconoce totalmente la esencia de los sínodos, que era una institución jurídica y no pastoral. La principal medida con la que los sínodos creyeron poder impedir o por lo menos contener las faltas contra la ley, fué la regulación de la situación doméstica de los obligados a ella. El citado sínodo de Arlés dispuso que ningún obispo, presbítero o diácono podía dejar entrar en su aposento a muchacha alguna, fuera libre o esclava (c. 4). El círculo de personas que los no casados podrían tener a su servicio lo limitaba el sínodo de Angers del 453 a sus madres, hermanas y tías. Quien transgrediera esta disposición no podría llegar a ningún grado superior, y, si lo poseía, no debía ejercer el servicio. El sínodo de Agde del 506 repitió esta ordenación y añadió que también las esclavas y libertas debían ser alejadas de los servicios y de la casa de los clérigos (c. 11). El

sínodo de Toledo del año 527 ó 531 agravó esta prohibición en el sentido de que una ama de casa ajena tenía que vivir en otra casa y no entrar bajo ningún pretexto a la habitación de los clérigos no casados. Quien no respetara esta prohibición no sólo sería depuesto, sino excluído de la comunidad de la Iglesia e incluso de hablar con los laicos (c. 3).

También de los no casados se exigía el voto de continencia mucho tiempo antes de su ordenación para el diaconado, presbiterado y episcopado. Lo sabemos por dos disposiciones del sínodo de Arlés del año 524, la segunda de las cuales acortaba el plazo entre la pronunciación de este voto y la ordenación a un año, con la razón de que el número creciente de comunidades exigía mayor número de clérigos.

Una segunda medida para prevenir las faltas contra la ley del celibato consistió en que los candidatos a clérigos eran puestos desde su juventud bajo la tutela de órganos eclesiásticos. Los conocemos por las disposiciones de dos sínodos, uno de los cuales se refería al clero de las ciudades y otro al clero rural. El sínodo de Toledo del año 527 ó 531 dispuso que los hijos dedicados por sus padres al estado clerical debían ser educados en uno de los edificios eclesiásticos, bajo la vigilancia del obispo. Después que cumplieran dieciocho años el obispo debía preguntarles si querían hacer voto de pureza. Si contestaban afirmativamente, debían ser ordenados subdiáconos a los veinte años y diáconos a los veinticinco; pero si eran infieles al voto, debían ser excluídos de la Iglesia. Si contestaban negativamente, no se les debía negar el permiso para casarse. Pero si a edad avanzada hacían, con consentimiento de sus mujeres, voto de continencia, podían llegar a las órdenes superiores (c. 1). Respecto a las parroquias rurales, el sínodo de Vaison del 529 en las Galias del sur obligó a todos los sacerdotes a recoger en sus casas a los jóvenes lectores e instruirlos en el canto de los salmos, en las lecturas eclesiásticas y en la ley del Señor, para formar buenos seguidores de ella. Pero si tales lectores querían casarse más tarde, no se les debía negar el permiso para ello.

Las disposiciones sinodales no sólo demuestran, por tanto, la existencia de numerosos abusos en el clero, sino que prueban también que los superiores eclesiásticos se ocuparon honradamente de corregirlos también en esta época de los epígonos de la Iglesia latina. Pero sólo nos dan una visión unilateral de la situación real, porque por ellas sólo conocemos las sombras. Como prueba de que tampoco entonces faltaban en el clero figuras luminosas, basta re-

cordar los obispos y presbíteros que hemos citado al considerar la vida intelectual y de fe desde mediados del siglo V hasta fines del VI, desde León Magno a Gregorio Magno. Pues no sólo fueron los portadores de esta vida intelectual. La mayoría de ellos se esforzó también por llegar a las luminosas alturas de la vida moral y religiosa y por cumplir el gran precepto del amor a Dios y a los hombres.

La situación del pueblo

En la cuestión del estado moral y religioso del pueblo se repite el hecho arriba comprobado del menor número de disposiciones sinodales referidas a los amplios estratos del pueblo, en comparación con las referidas al clero. La razón de esta posposición es también la misma: los sínodos de esta época, lo mismo que los anteriores, no eran los órganos de la cura de almas diaria, tarea propia de cada obispo y de su clero. Los obispos de una o varias provincias eclesiásticas no se reunían tampoco para oír las alabanzas de las virtudes de una determinada comunidad, sino para regular asuntos generales y particularmente para combatir abusos. condenar inconvenientes y tomar medidas preventivas. Así se explica que por las ordenaciones sinodales conozcamos preferentemente las sombras de la vida del pueblo. Pero de sus ordenaciones no se puede sacar una visión total del estado real de cada provincia eclesiástica, dentro de cuyos límites eran celebrados los sínodos, porque lo que atraía el interés de cada sínodo era unas veces un abuso y otras veces otro aspecto sombrío por razones locales y temporales que para nosotros no pueden ser ya evidentes.

En una serie de sínodos son castigados grandes crímenes con las respectivas penas: idolatría en forma de actos y usos supersticiosos procedentes de la época pagana, asesinato, envenenamiento, abandono y exposición de los hijos, falso testimonio y enemistades de muerte. Otras disposiciones se dirigen contra el insuficiente cumplimiento de los deberes religioso-eclesiásticos. De la tibieza en el ayuno y de la poca participación en la santa comunión ya hemos hablado más arriba. Por el canon 27 del concilio de Agde se echa de ver que había laicos que los domingos no oían misa completa, sino que salían antes de la bendición. El mismo sínodo exigió la participación de todos los miembros de la comunidad en los cultos parroquiales los días de Pascua, Navidad, Epifanía, Ascensión de Cristo, Pentecostés, Nacimiento de Juan Bautista y otras fiestas

principales e impuso la excomunión a los clérigos que en tales días celebraran misa en oratorios (c. 21). Excomulgó también a las personas, laicos o clérigos, que no pagaran las fundaciones de sus padres o suyas propias a favor de las iglesias y monasterios, estigmatizándolas como asesinos de los pobres (c. 4). Ya mucho antes el sínodo de Vaisón (442) había dispuesto que quien no diera a la Iglesia los piadosos legados de los muertos, debía ser tratado como no creyente (c. 4). Como era de esperar, una tercera serie de disposiciones sinodales se dirigen contra las violaciones del matrimonio. El sínodo de Angers (453) excomulgó a los maridos que, viviendo su mujer, se hubieran casado con otra (c. 6). A quienes sin demostrar adulterio se casaran con otra mujer el sínodo de Vannes del año 465 los excluía de la comunión (c. 2). En el sínodo de Agde del 506 fué agravada esta disposición en el sentido de que los maridos que repudieran a sus adúlteras mujeres sin esperar la sentencia de los obispos provinciales para contraer ilegalmente otras relaciones, debían ser excomulgados y excluídos del trato con los fieles (c. 5). Si un lector se casaba con una mujer adúltera o quería continuar el matrimonio con ella, sería, según sentencia del sínodo de Tarragona del año 516, expulsado del clero (c. 9). Un laico que después de morir su mujer hubiera tenido comercio carnal con cualquiera otra, no podía ser admitido en el clero, según el sínodo de Gerona del 517 (c. 8). El sínodo de Lérida del 524 (¿?) permitió a los incestuosos asistir a la misa de los catecúmenos, pero exigió que los fieles no tuvieran ninguna comunidad de vida con ellos (c. 4). El sínodo de Toledo del año 527 ó 531 prohibió el matrimonio entre parientes consanguíneos (c. 5).

Alegra que junto a las disposiciones penales haya también algunas ordenaciones que imponen a los obispos deberes positivos para con el pueblo, como el cuidado de los locos, de los posesos y la protección de los libertos. Merece especial consideración la ordenación del sínodo de Vaisón del 442, que da a los fieles que no se contenten con la sentencia de su obispo el derecho de dirigirse al sínodo competente (c. 5), y la del sínodo de Angers del 453 de que no puede ser excomulgado ningún laico cuyo pecado no esté demostrado (c. 10). El sínodo de Tarragona del 516 pidió incluso a los metropolitanos que aconsejaran a los sufragáneos que llevaran consigo a algunos laicos para participar en los sínodos provinciales (c. 13).

CAPITULO VI

San Benito, patriarca del monacato occidental

1. El monacato latino antes de Benito.

El estado moral y religioso del mundo laico aparece a una luz más favorable, si se considera el monacato, cuya difusión sucesiva demuestra que hubo muchos laicos, tanto hombres como mujeres, que quisieron cumplir sus difíciles exigencias. Sobre el hecho de la difusión del monacato en la Iglesia latina no cabe la menor duda. Las noticias particulares sobre ello son algo escasas, pero por razón de que el monacato perteneció desde la mitad del siglo v a los fenómenos eclesiásticos ordinarios, que sólo en casos de excepción llamó la atención del gran público.

Sobre los monasterios de hombres y mujeres en Roma no tenemos noticias concretas. Para Italia en general no está mucho mejor la cosa. De la importante fundación de Casiodoro ya hemos hablado más arriba. Sólo por casualidad sabemos la existencia de un monasterio en Cagliari de Cerdeña, porque su fundador, el obispo Fulgencio de Ruspe, encontró un biógrafo que tuvo ocasión de mencionarlo. El obispo Enodio de Pavía habla en la biografía de su predecesor Epifanio de su hermana monja; pero parece tratarse todavía de la antigua institución de las vírgenes consagradas a Dios. Sólo a fines del siglo vi y comienzos del vii Gregorio Magno cita con frecuencia en sus diálogos tanto monasterios como er-

mitas. Tuvo que arreglar también diversas luchas entre obispos y abades, que no vamos a exponer aquí por falta de espacio.

Mejor informados estamos sobre el monacato en las Galias. Los citados monasterios de Tours, Marsella y el de la isla de Lerins siguieron existiendo. Debemos nuevos nombres de monasterios a Gregorio de Tours, por ejemplo, los de Dolo, Chinon, Cournon y St. Maixent. Pero la existencia de numerosos monasterios en diversas partes de las Galias es demostrada, sobre todo, por las disposiciones de sínodos que se refieren a ellos. El sínodo segundo de Arlés (453 ó 452) dispuso que los monjes que después de hacer los votos volvieran al mundo sólo debían ser admitidos a la comunión después de hacer penitencia, y que no podrían ser clérigos (c. 25). Con más dureza procedió el sínodo de Tours (461) castigando la salida del monacato con la pena de excomunión (c. 6). El sínodo de Angers (453) prohibía la recepción de la comunión a los monjes vagabundos hasta que se mejoraran. El sínodo tercero de Arlés (455) se vió obligado a decidir una polémica entre el abad Fausto de Lerins, más tarde obispo de Riez, y el obispo Teodoro de Fréjus, en cuya diócesis estaba el monasterio. Lo hizo en el mismo sentido que más tarde Gregorio I. Al obispo le fueron confirmados los derechos que sus predecesores habían ejercido ya, prohibiendo que un obispo ajeno ordenara a los clérigos del monasterio, bendijera el crisma y administrara confirmación a los neófitos. La admisión de clérigos ajenos y la puesta a su servicio fué condicionada a su permiso. Al abad, en cambio, le fué concedida la jurisdicción exclusiva sobre los monjes laicos, y sin su permiso ninguno de ellos podía ser ordenado clérigo por el obispo. El sínodo de Vannes (465) prohibió a los monjes emprender viajes sin cartas comendaticias de sus abades (c. 6). Intervino también en la vida interna de los monasterios, ordenando que sólo podían separarse de la comunidad y vivir en celdas separadas los monjes a quienes el abad diera permiso para ello. Las celdas deberían estar dentro de los muros del monasterio y sus habitantes tendrían que permanecer bajo la vigilancia del abad (c. 7). A los abades mismos les prohibió tener varios monasterios bajo su gobierno, pero les permitió tener una casa dentro de una ciudad amurallada por el peligro de incursiones enemigas (c. 8).

El sínodo de Agde (506) se apropió estas tres disposiciones y añadió otras tres: la prohibición de fundar monasterios sin permiso del obispo competente, la prohibición de admitir en el monasterio monjes ajenos sin permiso del propio abad y la prohi-

bición a los obispos de ordenar clérigos a monjes sin el testimonio de su abad (c. 27). Este sínodo es el único que habla de monasterios de mujeres; ordenó que no podían ser fundados en las proximidades de los de hombres, "tanto por la perfidia de Sátanas como por los malos rumores de los hombres" (c. 28).

Las numerosas disposiciones sobre monasterios promulgadas por el sínodo de Orleáns (511) pertenecen ya a la historia de la Iglesia franca. Las medidas tomadas por los sínodos galos antiguos suponen numerosos monasterios y revelan a la vez el serio propósito de las autoridades eclesiásticas de superar los abusos en ellos y organizar favorablemente sus relaciones entre sí y con los obispos competentes. Ninguno de estos sínodos habla de reglas monacales. Es de suponer que los monasterios galos se atuvieran en primer término a la "regla" de Juan Casiano y a los usos de Lerins, aunque también debió tener aplicación la regla de Basilio Magno traducida por Rufino. El primer obispo de quien sabemos que compuso reglas monacales es el famoso arzobispo Cesáreo de Arlés. Compuso dos, una para hombres y otra para mujeres. Pero no fueron pensadas como reglas monacales generales, sino destinadas a los dos monasterios que él había fundado en su ciudad episcopal. Como él mismo había sido monje en Lerins durante su juventud, se supone que tomó las normas de vida de este monasterio como fundamento de su primera regla.

Las noticias sobre el monacato en España antes de la erección de la Iglesia católica visigoda el año 589 son sorprendentemente escasas. Además del monasterio de Dumio, fundado por el obispo Martín de Braga, sólo oímos hablar del monasterio de Juan de Valclara, cuya situación se desconoce, y del monasterio que el noble laico Toribio fundó poco antes del 527 (Santo Toribio, en la provincia de Burgos). Las disposiciones de los sínodos españoles referentes al monacato son también muy escasas. A pesar de todo, no dejan lugar a duda de que los monasterios siguieron difundiéndose también en España. El sínodo de Tarragona (516) dispuso que los monjes no podrían ejercer ninguna función eclesiástica fuera de los monasterios, excepto por mandato del abad. Tampoco le estaría permitido a ninguno hacer negocios mundanos, a no ser para utilidad del monasterio (c. 11). En otro canon que regula las relaciones de los clérigos no casados con sus parientes femeninos también se habla de los monjes. A los clérigos que no observaran tal disposición se les amenazaba con deponerlos. Los monjes serían encerrados en sus celdas y tendrían que hacer penitencia a pan y

agua (c. 1). El sínodo de Lérida (¿524?) aceptó el citado canon 27 del sínodo de Agde, pero a la tercera prohibición le dió el sentido positivo de que los obispos estaban autorizados para ordenar clérigos en utilidad de la Iglesia a monjes que tuvieran por aptos, supuesto el consentimiento del abad. Añadió que los regalos hechos a los monasterios no debían ser reclamados por los obispos. Añadió un segundo apéndice de que los laicos que quisieran consagrar una iglesia construída por ellos no podrían sustraerse a la jurisdicción del obispo diocesano bajo el pretexto de que era una iglesia de monasterio, si no la administraban monjes ni el obispo había dado una regla para ella. Este apéndice es instructivo, porque por él sabemos que las reglas monacales solían ser prescritas por los obispos. Unos años antes el sínodo de Barcelona (540) había aceptado sencillamente la legislación de monasterios del concilio de Calcedonia.

En Africa el monacato tuvo mayor difusión que en las Galias, como lo demuestran los numerosos nombres de monasterios que se han transmitido. Pero no es fácil distinguir los fundados después del 430 de los que existían ya cuando murió Agustín. Que incluso bajo la dominación de los vándalos hubo fundaciones nuevas, lo demuestra el obispo Fulgencio de Ruspe († 532), que no debió ser el único. De los sínodos africanos celebrados bajo las dominaciones de los vándalos y de los romanos orientales (no fueron numerosos) sólo importan dos. Al sínodo de Cartago del año 525 le fué enviado por el abad Pedro, cuyo monasterio no se cita, un escrito acusatorio contra el mismo primado Liberato de la provincia Bizacena, a quien hemos conocido más arriba como turbador de la paz. Este había excomulgado al abad junto con todos sus monjes porque rechazaba su jurisdicción y sólo reconocían como superior eclesiástico suyo al primado de toda Africa, el arzobispo de Cartago. El sínodo se decidió a favor del acusador: los monasterios, como hasta entonces, no debían estar bajo la jurisdicción de los obispos en cuyas diócesis estaban. La relación entre obispo y monasterio es tratada por segunda vez en el primer sínodo general celebrado en Cartago el año 535, después del comienzo de la dominación romano-oriental. La cuestión fué planteada al sínodo por el obispo Feliciano de Ruspe, sucesor de Fulgencio, en vistas al monasterio fundado por éste. Se ha perdido la decisión del sínodo. Pero se ha conservado el voto del obispo Félix de Zattara, en Numidia, que recordaba la decisión del sínodo del año 525 y proponía claros principios para el arreglo de la cuestión. Defendía la plena libertad de los monasterios respecto a la jurisdicción de los

obispos diocesanos y pedía la plena libertad de las elecciones de abad. En caso de que las elecciones fueran dudosas debían decidir otros abades. Si fallaba esta instancia, debía sustituirla el primado de la provincia respectiva. Al obispo diocesano le reconocía el derecho de ordenar a los clérigos para el servicio de los monasterios, consagrar sus oratorios y admitir en el clero a ciertos monjes con consentimiento del abad. Pero no debía pedir ningún tributo a los monasterios ni poner en la iglesia del monasterio una cátedra para él. Sería interesante saber si los miembros del sínodo fueron suficientemente desinteresados para elevar a decisión estas propuestas favorabilísimas a los monjes.

2. San Benito. Su vida y sus funciones.

De este resumen resulta que el monacato había existido largo tiempo en la Iglesia latina sin haber encontrado el organizador que el monacato griego tuvo en Basilio Magno ya a mediados del siglo IV. La Providencia se lo dió a la Iglesia latina en el hombre a quien se ha dado el título honorífico de "patriarca del monacato occidental", aunque no tuvo la dignidad episcopal ni se puede afirmar con seguridad que fuera presbítero.

Respecto al conocimiento de la vida y obra de San Benito estamos en una situación mucho más desfavorable que respecto al legislador del monacato griego. De su mano no tenemos ni tratados teológicos, ni escritos ascéticos, ni siquiera una carta, sino única y exclusivamente su regla monacal. Esta garantiza su existencia histórica, su obra de fundador de monasterios y su calidad de legislador de la orden; pero no contiene ninguna noticia biográfica sobre él, sino que sólo nos hace posible hacer algunas conclusiones sobre su personalidad íntima y sobre su actitud intelectual y religiosa. Prescindiendo de la breve poesía que el monje Marcos le dedicó antes del 581, nuestra única fuente antigua para conocer su vida y su obra y especialmente sus milagros es el amplio informe de Gregorio I en el segundo libro de sus *Diálogos*. Aunque este informe se basa en parte en testigos oculares y no fué compuesto más de unos cincuenta años después de la muerte de Benito, es universalmente reconocido que contiene ya rasgos legendarios muy acusados y no puede, por tanto, ser tenido en conjunto por fuente puramente histórica. Ahora bien: como la noticia de Gregorio mezcla la historia y la leyenda en una narración única, hay que renun-

ciar a la clara separación de ambos elementos, tanto más que el intento de separarlos supondría puntos de vista generales y medidas fundamentales, que en nuestra escabrosa actualidad hacen que unos investigadores tengan por historia lo que otros consideran como manifiesta leyenda, a pesar de la honradez subjetiva y veracidad de ambos partidos.

Limitándose al material con toda seguridad o al menos con suma probabilidad histórico, la biografía de Benito tiene que ser expuesta muy brevemente, sobre todo por razón de que su vida y obra se desarrollaron dentro de los límites estrictos del apartamiento del mundo y porque no tomó parte en ningún suceso eclesiástico-político de su época, ni encontró ocasión de tomar postura ante ningún problema teológico o eclesiástico.

Benito nació hacia el año 480 en Nursia (Norcia), como hijo de una familia que pertenecía a la nobleza rural acomodada de los montes Sabinos. Este nacimiento garantizó su educación clásica, que era una parte de la herencia de las nobles familias romanas. Para continuar su formación intelectual llegó a Roma a los diecisiete años, poco más o menos. El rasgo jurídico que distingue su regla de todas las demás justifica suponer que en Roma se dedicó a estudios jurídicos, aparte de los retóricos. Tal vez quisiera primitivamente emprender la carrera de los altos empleados, como era costumbre en los hijos de familias nobles. El escándalo que le proporcionó la desordenada vida de los estudiantes en Roma y su decisión de retirarse a la soledad aparecen también como paralelo en la vida de otro joven bien educado de su tiempo. Los datos de Gregorio I sobre su estancia inicial en Enfide (región de los montes Sabinos) son tan breves, que sólo se puede sospechar que quiso prepararse allí para la vocación sacerdotal. Pero pronto se retiró a la vida de eremita, que, no sabemos por cuánto tiempo, hizo en una cueva de Subiaco, en el salvaje valle de Anio, cuidado por un monje llamado Romano, que al principio fué el único que sabía la existencia del joven ermitaño.

Su estancia en esta cueva no podía quedar desconocida por mucho tiempo en los alrededores, lo mismo que la noticia de su santa vida. Esta última movió, según cuenta Gregorio (cosa que no está fuera de lo posible), a los miembros de una pequeña sociedad de anacoretas de Vicovaro en el mismo valle, que habían perdido a su superior, a peregrinar hasta él con el ruego de que aceptara el puesto del muerto. Benito los complació, pero con su severidad se atrajo el odio de los disipados anacoretas, a los que abandonó, vol-

viendo a su cueva. Debido a la afluencia de almas deseosas de salvarse tuvo que abandonarla para hacerse fundador de monasterios. Poco a poco fundó 12 pequeños monasterios con 12 monjes cada uno bajo la dirección de 12 abades que estaban bajo su superior vigilancia. No sabemos cuánto tiempo duró esta preparación de Benito para la gran tarea de su vida. Gregorio I cuenta que la envidia de un presbítero llamado Florencio provocó su fin. Mientras esta envidia, que llegó a odio, se refirió sólo a Benito, él la soportó; pero cuando vió en peligro la salvación de sus monjes abandonó el lugar en que había aprendido qué significa ser abad de un monasterio.

Manifestó su propósito de continuar la actividad, que se le había convertido en segunda naturaleza, llevando consigo cierto número de monjes. Se dirigió hacia el sur, a la campiña entonces todavía floreciente de la agradable Campania, hasta que a mitad del camino entre Roma y Nápoles, se detuvo al ver Monte Casino, elevado a unos 500 metros sobre el fondo del valle. Quien haya tenido la suerte de estar en la cumbre de Monte Casino, desde la que se ve un encantador paisaje sobre todo el campo hasta el golfo de Gaeta, comprenderá que le atrajera. Gregorio I no cuenta cómo llegó a ser dueño, si no de todo el monte de su cima. Un giro de la poesía del monje Marco puede ser entendido en el sentido de que un piadoso propietario le puso a disposición el sitio para el monasterio proyectado.

En la cumbre del monte había entonces todavía un templo de Júpiter oficialmente abandonado, pero visitado aún por los últimos paganos de los alrededores. La floresta que lo rodeaba fué entregada a las llamas y el templo mismo destruído. En su lugar edificó Benito un magnífico monasterio con un oratorio en honor de Juan Bautista y una basílica que dedicó al primer gran fomentador del monacato en Occidente, San Martín; este monasterio ejemplar de la orden benedictina, que todavía hoy está sobre la feliz cumbre de Monte Casino en la forma que le dieron tiempos posteriores, contiene todavía, como han revelado nuevas excavaciones, algunos restos de la edificación primitiva. De la mano de la erección del edificio material fué la fundamentación del intelectual, de la "escuela para el servicio del Señor". Estos comienzos son situados casi unánimemente en el año 529. Benito tenía entonces unos cincuenta años. Estaba en la culminación de su vida.

Desde el año de la fundación del monasterio de Monte Casino los acontecimientos externos de su vida pasaron a segundo tér-

mino. Lo que Gregorio I cuenta de esta época se sustrae al examen del historiador y depende del variable juicio del crítico. La más amable de las narraciones de Gregorio nos muestra a Benito tratando con su hermana Escolástica, que era monja y dirigía probablemente un monasterio de mujeres. Todos los años visitaba a su hermano en Monte Casino y los hermanos pasaban todo un día juntos en feliz diálogo. Es seguro que pudo continuar durante una serie de años la edificación intelectual sin ser afectado por los cambios políticos ni ser molestado por los dominadores ostrogodos. Su muerte es situada por unos en el año 543 y por otros en el año 547. El día de su muerte, según la tradición fué el 21 de marzo.

3. La regla de San Benito y sus ventajas.

Se puede suponer que cuando Benito subió a Monte Casino llevaba consigo una regla escrita de propia mano. Pues la incitación a hacer una regla monacal no le vino de fuera; él mismo se impuso esta tarea y las experiencias que había reunido durante su época de abad en Subiaco eran bastante amplias para hacerle posible la fijación escrita por lo menos en los puntos más importantes. Pero tan natural es suponer que no impuso su regla a los monjes nada más empezar su nueva actividad, sino en el momento en que creyó que la regla estaba madura para ello. Pero este momento debió ocurrir bastante antes de su muerte, pues la regla que poseemos atestigua la existencia de una forma más breve anterior a ella y de otra más larga y posterior. Al fin del capítulo 66 se dice: "queremos que esta regla sea leída a menudo ante la comunidad, para que ningún hermano pueda disculparse con su desconocimiento". Los capítulos 66-73 se añadieron, por tanto, más tarde. El capítulo 73 es el final de toda la regla: "Hemos escrito esta regla para que mediante su observación en los monasterios comience, en cierto modo, una vida digna o al menos muestre el comienzo de la vida monacal. Para quienquiera llegar rápidamente a la perfección de la vida monacal existen las doctrinas de los Padres, cuya observancia lleva al hombre a la cumbre de la perfección... Por tanto, tú, quienquiera que seas, que corres hacia la patria celestial, sigue con ayuda de Cristo esta sencilla regla para principiantes. Después alcanzarás, finalmente, bajo la protección de Dios, las cumbres frecuentemente mentadas de la sabiduría y de las virtudes."

De la forma abreviada no se ha conservado ningún ejemplar en

la abundante tradición de la regla, pues todos los manuscritos ofrecen este apéndice. Los más antiguos de ellos se dividen en dos clases, que en lo esencial se distinguen en que unos tienen ciertos vulgarismos, es decir, expresiones y formas gramaticales tomadas del latín popular, mientras que otros los evitan y sustituyen por un latín mejor. Habitualmente se supone en general que la primera clase ha conservado en conjunto el texto primitivo de la regla.

La cuestión de las fuentes que Benito aprovechó en su redacción ha sido últimamente resuelta después de un detenido trabajo de investigación en el sentido de que utilizó en primer término los dos escritos de Juan Casiano, después, las reglas de Pacomio (en la traducción de Jerónimo) y Basilio Magno (en la traducción de Rufino), la regla atribuída a Macario el Alejandrino y otras tres reglas del Oriente griego, la "regla" de Agustín para las monjas de Hipona e incluso las dos reglas de Cesáreo de Arlés, nacidas poco antes; de todas ellas tomó detalles. Pero este trabajo de investigación comprobó a la vez que su regla no era en absoluto un mosaico compuesto de estas reglas más antiguas, como alguno había afirmado. Percibió también huellas de una lectura mucho más amplia de lo que solía atribuirse a Benito. No abarcó solo la *Historia de los monjes egipcios*, traducida por Rufino; las *Sentencias* y *Biografías de los Padres*, que cita en el capítulo final de la regla, sino también escritos de Jerónimo y Agustín y sermones de León Magno entre otras. Precisamente el difícil hallazgo de resonancias de escritos ajenos demuestra que él los elaboró desde dentro. Por lo demás, basta la lectura de su regla para sentirla inmediatamente como creación independiente. Fué la decantación de su profunda vida interior de asceta, de sus abundantes experiencias de abad, de sus destacadas dotes de conductor de almas y del talento organizador de uno de los últimos representantes del antiguo romanismo.

Está dividida en 73 capítulos, pero a pesar de todo es de tamaño medio, porque la mayoría de los capítulos son muy breves. No están ordenados según un sistema estricto (si se juzga con las ideas actuales), sino según puntos de vista prácticos. Lo que más llama la atención es la situación del capítulo sobre el sueño (c. 22) entre el capítulo sobre los decanos (c. 21) y las disposiciones penales (c. 23-30). Todos los capítulos tratan un tema determinado, que está claramente definido en sus títulos, que sin duda proceden de Benito. Cada frase de los capítulos es tan rica en contenido, que apenas puede ser abreviada ni puede suprimirse una frase sin pasar algo esencial y falsificar con ello el conjunto. Es, por tanto, im-

posible reproducir todo el contenido de la regla de Benito, habría que transcribir todo su texto.

Comparada con las anteriores reglas monacales, la primera ventaja de la regla de Benito consiste en considerar equilibradamente todas las circunstancias de la vida de los monjes, no sólo la constitución y las tareas ascéticas, sino también las necesidades económicas y las manifestaciones diarias de la vida hasta descender al vestido, a la alimentación y al modo "cómo deben dormir los monjes" (c. 22).

Para la regulación de la situación jurídica son especialmente característicos tres puntos:

1. La constitución estrictamente monárquica. A la cabeza de cada monasterio está el abad, como padre de la familia monacal, dotado de un ilimitado poder para mandar, pero cargado también con la más grave responsabilidad ante Dios. De él trata el capítulo 2 de la regla, después de rechazar la institución de los anacoretas y de repudiar los dos tipos de malos monjes, los sarabaitas y los giróvagos, en el capítulo 1. Benito dedica también un capítulo especial al nombramiento del abad (c. 64). Con razón se ha llamado a estos dos capítulos "la obra maestra de San Benito" (Abad Cuthbert Butler). Conviene, por tanto, dar al lector por lo menos los textos capitales del breve capítulo 64:

"El abad elegido piense siempre en qué carga ha tomado sobre sí y a quien tiene que dar cuentas de su administración. Sepa que su tarea es más prevenir que presidir. Tiene que estar familiarizado con la ley divina, para disponer de un tesoro de saber del que pueda sacar lo nuevo y lo viejo. Sea también puro, moderado, misericordioso. Prefiera siempre la misericordia al derecho, para que alcance lo mismo. Odie los vicios, ame a los hermanos. Al corregir, obre prudentemente y evite el exceso para no romper el vaso al querer quitarle con demasiada fuerza la herrumbre. Desconfíe siempre de su propia debilidad y recuerde que la caña doblada no debe ser quebrada. Con esto no queremos decir que le sea permitido dejar crecer los vicios. Debe cortarlos, más bien, con prudencia y caridad, para que sea todo soportable, como hemos dicho ya (en el capítulo 2). Que se esfuerce más en ser amado que en ser temido. No sea ni impetuoso ni tímido, ni desmesurado ni duro, ni celoso ni demasiado desconfiado, de otra forma jamás descansará. Al mandar, sea considerado y sensato. Según la obra que manda se refiera a Dios o al mundo sepa hacer distinción y mantener la recta medida, recordando el don de distinción de San Jacob que dijo: "Si agoto mis rebaños caminando, todos perecerán en un día." Siguiendo este y otros ejemplos del sabio don de distinción, madre de todas las virtudes, disponga todo con moderación, de forma que los fuertes pidan todavía más y los débiles no se asusten de ello. Pero sobre todo observe la regla

precedente en todas sus partes, para que, después de una buena administración de su oficio, oiga del Señor las mismas palabras que el buen siervo que repartió el trigo a sus compañeros en el tiempo justo: en verdad, en verdad os digo que él lo pondrá por encima de todos sus bienes."

Junto al abad, Benito sólo conoce tres superiores, el prior, los decanos y el director de la economía del monasterio. Pero no son independientes, sino que están incondicionalmente sometidos al abad. Por el capítulo sobre el prior sabemos que por su época había en Italia monasterios en que el prior era nombrado por el mismo obispo o por los mismos abades que el abad mismo. En ello vió Benito una fuente de males y expresó, por tanto, su opinión de que para conservar la paz y la caridad era mejor que el abad nombrara por sí mismo libremente los oficios de su monasterio (c. 65).

2. La exigencia de permanecer vitaliciamente en el monasterio. Los novicios debían obligarse a esta estabilidad antes de ser admitidos en la familia monacal. Ya Cesáreo de Arlés lo había exigido antes para su monasterio. Benito recogió esta medida e hizo de ella una disposición general a la que dió gran importancia.

3. La introducción de los votos en forma de documento escrito redactado por el novicio, suscrito de propia mano y de propia mano puesto sobre el altar; este documento estaba destinado a ser conservado en el monasterio. Si el novicio no sabía escribir, debía poner sus huellas digitales al pie del documento escrito por otro. Por este documento el monje se obligaba a los tres votos de permanecer en el monasterio hasta su muerte, de vivir conforme a la regla y de obedecer incondicionalmente al abad. Faltaban dos de los actuales votos, pobreza y castidad, pero sólo formalmente, pues estaban incluídos en el segundo.

Pero Benito no reguló únicamente todas las circunstancias de la vida de los monjes. Lo hizo—y ésta es la segunda ventaja de su regla—manteniendo el dorado medio entre la excesiva severidad y la excesiva benignidad. Dice una vez en la regla: "Y esto hágase con medida y razón" (c. 70). Con estas dos exigencias están de acuerdo todas las disposiciones de la regla de un modo que admira en extremo y es único en toda la legislación monacal de la Iglesia católica. Las dos cualidades de mesura y razonabilidad aparecen especialmente en los capítulos 23-30, que tratan de las faltas de los hermanos y de su sanción. Sus disposiciones penales pueden ser llamadas, incluso actualmente, ejemplares.

La tercera ventaja de la regla está en su eminente capacidad de adaptación a las más diversas circunstancias de lugar, tiempo y cultura. Benito no tuvo únicamente la intención de dar una norma de vida al monasterio por él fundado, sino que quiso crear una regla monacal universal. Al final del prólogo dice: "Nuestra intención es, por tanto, fundar una escuela para el servicio del Señor", y el capítulo 1 se cierra, después de rechazar los tipos de monjes malos, con las palabras siguientes: "Es mejor callar que hablar de la miserable vida de todos éstos. Dejémoslos, por tanto, y demos con la ayuda de Dios un orden de vida al tipo fuerte de los cenobitas (es decir, a los que conviven en comunidad)"; ello demuestra la amplitud de su mirada y la audacia de su empresa.

Las partes más importantes de su regla se elevan sobre todo tiempo y lugar. Pero precisamente en puntos subordinados podían impedir la difusión de su regla disposiciones demasiado estrechas. Conscientemente trató, por tanto, de salvar esta dificultad dando a algunas de sus disposiciones una redacción elástica. El capítulo "sobre la medida de la bebida" dice, por ejemplo:

"Cada uno tiene de Dios un don especial, uno de una manera y otro de otra. Por eso determinamos con cierta congoja la medida del alimento de los demás (en el capítulo 39 se habla de los alimentos). Ahora bien, teniendo en cuenta la fragilidad de los débiles, creemos que basta una hemina (= 0,27 l.) de vino para cada uno. Pero aquellos a quienes Dios da la gracia de soportar la abstinencia completa, sepan que por ello recibirán una especial recompensa. Sin embargo, si las circunstancias de lugar o el trabajo o el calor del verano exigen más, está a voluntad del prior (dar más); procúrese, sin embargo, que no sobrevenga la saturación o incluso la ebriedad. Ciertamente leemos que el vino no es cosa de monjes. Pero como a los monjes de nuestra época no se les puede convencer de ello, queremos saber por lo menos que no bebemos hasta la saturación sino en menor medida; pues el vino arrastra, incluso a los sabios, a la caída (*Eccli.* 19, 2). Pero si la situación del lugar lleva consigo el no poder dar siquiera la medida arriba determinada, sino mucho menos o incluso nada (los monjes), que allá vivan deben alabar a Dios y no murmurar. Insistimos sobre todo en que no se entreguen a la murmuración" (c. 40).

Lo mismo se dice en el capítulo 55, "Sobre los vestidos y zapatos de los hermanos": "Los vestidos se deben dar a los hermanos según la situación y el clima del lugar en donde vivan, pues en regiones frías se necesita más, y en las cálidas, menos. El abad debe tenerlo en cuenta".

La cuarta y mayor ventaja de la regla está, sin embargo, en la armónica unión de las tareas materiales, intelectuales y religiosas

de los monjes. Empezando a construir desde abajo obligó a todos los monjes al trabajo manual diario, porque "la ociosidad es enemiga del alma", y porque los hermanos "sólo son monjes en realidad cuando viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los apóstoles" (c. 48). Por regla general era trabajo de campo, que debía hacerse a determinadas horas del día. Pero Benito prevé también el caso de que en un monasterio haya hermanos que sepan algún trabajo de artesanía. Deben hacerlo, si el abad se lo permite. Si de los trabajos de la artesanía se puede vender algo, al fijar el precio no hay que dejarse vencer por el vicio de la codicia. Sino que se debe vender algo más barato que lo que puedan hacer los comerciantes mundanos, para que en todo sea glorificado Dios (c. 57).

La segunda tarea que Benito impuso a sus monjes fué la intelectual, sabiendo sin duda que no se puede vivir espiritualmente si no se vive intelectualmente. Consistía en la "lectura divina" que a determinadas horas debía alternar con el trabajo manual. Pero por ello no hay que entender exclusivamente la lectura de la Sagrada Escritura, sino también el estudio de los Salmos, las lecturas de los *Diálogos* y de las *Biografías de los Padres* o de cualquier otro libro edificante (c. 42). Para la Cuaresma cada monje debía obtener "un libro de la biblioteca", que estaba obligado a leer página por página hasta el final bajo el control de hermanos mayores y bajo la amenaza de castigos en caso de no cumplir este precepto (c. 48). San Benito dispuso además que las lecturas del culto nocturno no debían tomarse únicamente de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, sino también de los comentarios a estos libros que procedieran de padres conocidos y ortodoxos (c. 9). En los meses de invierno, desde el 1 de noviembre hasta la Pascua, los hermanos que no entendieran los salmos o las lecturas debían emplear el tiempo que quedaba entre los maitines y los laudes en reflexionar sobre ellos (c. 8). San Benito quiso, finalmente, que no faltara la lectura a los hermanos durante las comidas. Pero no quiso que leyera cualquiera, sino que nombró un lector semanal entre los que podían edificar a sus oyentes (c. 38).

Por estas disposiciones se echa de ver que a Benito se le ha culpado sin razón de estimar poco el trabajo intelectual. Es cierto, por lo demás, que de sus monjes laicos no quisó hacer eruditos teólogos. Quien se escandalice de que en su regla no se exijan trabajos intelectuales superiores olvida que la regla estaba destinada a la totalidad de los monjes y además era para principiantes (c. 73).

Olvida también que los teólogos eruditos no surgen por mandato. Con las indicadas disposiciones Benito puso el fundamento del magnífico edificio científico que la orden benedictina ha levantado en los siglos posteriores.

Pero la suprema tarea de los monjes de Benito era la religiosa. Abarcaba dos elementos, la santificación personal mediante toda su vida y la alabanza a Dios mediante el culto litúrgico del coro, reunidos ambos en una indisoluble unidad. El ideal de una vida verdaderamente religiosa les fué propuesto por Benito en el capítulo 4. Dió especial importancia a la obediencia (c. 5), a la observación del silencio (c. 6), a la práctica de la humildad (c. 7), de la pobreza (c. 33) y de la mortificación (c. 49). Pero por encima de todo puso la "obra de Dios". Hasta qué punto se atuvo Benito a los límites de su regla destinada a monjes laicos lo demuestra a primera vista la extraña falta de un capítulo especial sobre la celebración de la misa y la comunión. Sólo marginalmente se habla de ello en dos capítulos (c. 35 y 38), y de un modo que no deja lugar a dudas de que los monjes sólo asistían a misa y recibían la santa comunión los domingos y días de fiesta. Celebrar la misa y repartir la comunión era misión del sacerdote o del diácono, respectivamente. De ellos trata un capítulo especial que comienza con las palabras: "Si un abad quiere ordenar un sacerdote o un diácono, elija a uno de sus monjes que sea digno de administrar el oficio sacerdotal" (c. 62). Pero el capítulo no contiene ningún precepto sobre la administración de este oficio. Sino que impone al ordenado los deberes para con la regla y el abad que tiene que cumplir como miembro de la familia del monasterio.

San Benito se extiende ampliamente sobre el culto del coro, que reguló hasta los más pequeños detalles (c. 8-20). Ordenó ocho horas de oraciones en comunidad: la primera v más larga en la segunda mitad de la noche, los maitines, las otras siete durante el día siguiendo las palabras del Profeta: "Siete veces al día te alabo" (*Sal.* 119, 164): laudes al romper el día, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas. Estas eran bastante cortas, pero formaban los eslabones del día y sumergían tanto el trabajo corporal de los monjes como su estudio en una atmósfera de oración. Junto a la oración oral en común previó también la oración privada en el oratorio, ya fuera a continuación del rezo de horas en común, ya a cualquier otra hora del día (c. 20 y 52).

De esta unión de las tres tareas de los monjes de Benito procede el bello refrán "ora et labora" (reza y trabaja), que no está

en su regla, pero que expresa acertadamente su espíritu y se ha convertido, incluso fuera de su orden, en lema de innumerables hombres que han querido "correr hacia la patria celestial".

4. Importancia de la creación de San Benito para el futuro próximo.

La leyenda hizo vivir a Benito la apoteosis que no podía ser negada a una regla de tantas excelencias. Según documentos posteriores, cuya inverosimilitud es reconocida por todos, habría enviado a dos de sus discípulos preferidos a fundar monasterios por el ancho mundo: Mauro a las Galias y Plácido a Sicilia. La historia es más prosaica, pero más instructiva que la leyenda. También a Benito lo incluye en el número de las grandes figuras de la época cristiana antigua que trabajaron infatigables sin presentir, ni siquiera barruntar, la gloria que su trabajo iba a darles más tarde. Gregorio I sólo habla de una fundación de Benito, aparte de la de Monte Casino, en los alrededores de la cercana ciudad de Terracina. Tampoco inmediatamente después de su muerte encontró su regla entrada alguna en el mundo monacal latino, hasta que Gregorio I la conoció antes de ser papa y la prescribió como norma de vida a los monasterios por él fundados.

Gregorio Magno fué también quien siendo papa dió entrada al monacato benedictino en el nuevo Occidente, nacido de las emigraciones germánicas, enviando al monje Agustín y a sus compañeros hasta la vieja Bretaña para que evangelizaran a los anglosajones. Desde allí la orden benedictina fué llevada al país alemán por los misioneros anglosajones, con San Bonifacio a la cabeza. Mientras tanto la regla de Benito había arraigado a lo largo del siglo VII en el reino merovingio de los francos. En la Iglesia católica visigoda fué aprovechada por el obispo Isidoro de Sevilla para su propia regla, pero la caída del reino visigodo a comienzos del siglo VIII impidió su difusión en España. Desde la época carolingia domina todo el monacato occidental, hasta que el siglo XI hizo nacer en el árbol de la Iglesia católica nuevas flores y frutos de órdenes religiosas. Dentro de este tiempo la creación de San Benito tuvo una importancia que la sitúa como factor eclesiástico inmediatamente al lado del papado. En el desarrollo de la vida religioso-moral, intelectual y cultural el monacato benedictino superó, visto en conjunto, a todo el clero, incluído al episcopado. Alcanzó esta destacada po-

sición por dos razones: porque sus miembros estaban obligados a una vida religiosa más intensa que el clero secular y porque en su organización poseía una garantía más firme de una permanente influencia sobre el laicado que la actividad de cada uno de los miembros de la jerarquía eclesiástica, siempre cambiante de persona en persona.

De este modo San Benito llegó a ser uno de los configuradores más importantes del primer gran período de la vida del nuevo Occidente romano-germánico que llamamos Edad Media.

estaba por dos razones: porque sus miembros estaban obligados a una vida religiosa más intensa que el clero secular y porque en su organización poseía una garantía más firme de una permanente influencia sobre el laicado que la actividad de cada uno de los miembros de la jerarquía eclesiástica, siempre cambiante de persona en persona.

De esto modo San Benito llegó a ser uno de los configuradores más importantes del primer gran período de la vida del nuevo Occidente romano-germánico que llamamos Edad Media.

INDICE DE NOMBRES

B

I

J

N

O

Q

R

INDICE DE MATERIAS

A

B

T

U

V

INDICE

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.